Maṣḥafa Falâsfâ Ṭabîbân

DAS

BUCH DER WEISEN PHILOSOPHEN

NACH DEM AETHIOPISCHEN UNTERSUCHT

VON

CARL HEINRICH CORNILL

DR. PHIL.

LEIPZIG

DRUCK VON F. A. BROCKHAUS.

1875.

SEINEM

HOCHVEREHRTEN LEHRER

JOHANNES GILDEMEISTER

DEM

LIEBEVOLLEN FÖRDERER DIESER ARBEIT

IN AUFRICHTIGSTER DANKBARKEIT

GEWIDMET.

Die in der aethiopischen Sprache niedergelegte Literatur muss, wenn wir sie mit anderen vergleichen, an Umfang und Inhalt als wenig bedeutend angesehen werden; Originalwerke hat sie fast keine aufzuweisen sondern lediglich Uebersetzungen aus griechischen und arabischen Quellen. Da jedoch diese Uebersetzungen zum Theil sehr alt sind, so geben sie Hoffnung, dass einzelnes in ihnen sich erhalten hat, dessen Originale verloren gegangen, und dass auf diese Weise noch manche interessante Ausbeute gewonnen werden mag. Herausgegeben ist bis jetzt nur ein verschwindend kleiner Bruchtheil; wer sich eine genauere Kenntniss aneignen will, muss sie aus den in europäischen Bibliotheken zerstreuten aethiopischen Handschriften schöpfen. Und so wird es denn keine überflüssige Arbeit sein, eines der am leichtesten zugänglichen Producte der aethiopischen Literatur genauer zu untersuchen: es ist dies das መጽሐፈ፡ፈላስፋ፡ጠቢባን፡ d. h. „das Buch der weisen Philosophen," von dem Dillmann in seiner Chrestomathie pag. 40—45 ein kleines Excerpt mitgetheilt hat.

Der Ursprung dieses Buches geht auf die spätere griechische sogenannte Apophthegmenliteratur zurück, wie sie namentlich in der byzantinischen Zeit in üppigster Blüthe stand. Man stellte theils sittlich bedeutende, theils geistreich spielende Aussprüche und Er-

zählungen der berühmtesten Denker und Dichter zusammen, gewissermaassen als die Quintessenz des zur Bildung des Herzens und des Verstandes Förderlichen; christliche Sammler pflegten auch wohl noch umfangreiche Anthologien aus der Heiligen Schrift darein zu verflechten. Diese ganze Literatur nun musste bei den Semiten nach ihrem alles Geistreiche und Pointierte liebenden Naturell auf einen sehr günstigen Boden fallen, und es war die unermüdliche Uebersetzungsthätigkeit der Syrer von Karrhae, Nisibis und Edessa, welche, wie das griechische Schriftthum überhaupt, so diese besondere Gattung dem Orient erschlossen. Weitere Bedeutung für das Morgenland gewann sie jedoch erst, als die Araber sich ihrer bemächtigten und dieselbe in alle Provinzen ihrer weltlichen und geistigen Herrschaft verpflanzten. Das literarische Bindeglied der Syrer und Araber war der Arzt Ḥunain Ibn Isḥâḳ aus dem zwischen beiden Sprachgebieten liegenden Stamm der christlichen Araber von Ḥîra, welche zu dem Reich der Khalifen in einem losen Abhängigkeitsverhältniss standen, aber schon durch ihr christliches Religionsbekenntniss und ihre Lage in Mesopotamien auf den Verkehr mit den Syrern hingewiesen waren, wie sie auch kirchlich unter den syrischen Bischöfen standen. Obwohl Christ, ward Ḥunain Leibarzt des Khalifen Mutawakkil (847 — 861) und lebte geehrt und angesehen zu Baġdâd, wo er 873 starb. Mit seinen Söhnen zusammen eröffnete er eine ausgedehnte litterarische Thätigkeit, welche sich namentlich auf Uebersetzungen aus dem Syrischen wandte; beider Sprachen selbst vollkommen mächtig, machte er den Arabern die von den Syrern bereits gekannten und

benutzten Schätze der hellenischen Literatur zugänglich und war so von bedeutendem Einfluss. Sein ereignissreiches Leben ist beschrieben bei Ibn Ḥallikân No. 208 ed. Wüstenfeld und darnach von Wüstenfeld: Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher Götting. 1840 pag. 26—29. Nach Ḥunain wurde diese Art der schriftstellerischen Thätigkeit von den Arabern emsig cultiviert; einige weitere hierher gehörige Werke sollen im Anhang aufgeführt werden, wo wir auch einige kleinere Abschnitte unseres Buches durch mehrere Ueberlieferungen hindurch verfolgen wollen.

Von den Arabern aus wurde diese Literatur auch wieder für andere Sprachen fruchtbar; spanische Rabbinen des Mittelalters übersetzten sie vielfach ins Hebräische, und nicht weniger die Aethiopen eigneten sich dieselbe an. So ist denn auch unser መጽሐፈ፡ፈላስፋ፡ጠቢባን፡ aus dem Arabischen entlehnt; das Original ist unbekannt, die Uebersetzung verfasste ein Bischof Michael, Sohn des Abba Michael, wie es am Schlusse heisst: ተተርጐመት፡መጽሐፈ፡ ዐረቢ፡ለግዕዝ፡በእደ፡ሚካኤል፡ወልደ፡አባ፡ሚካኤል፡ኤጲስ፡ቆጶስ፡እንዘ፡ይረድኦ፡መንፈስ፡ቅዱስ። „Es wurde übersetzt das arabische Buch in die Geʿezsprache durch Michael den Sohn des Abba Michael den Bischof, indem ihn der heilige Geist unterstützte.“ Dieser Bischof Michael ist jedoch sonst nicht weiter bekannt, so dass sich aus dieser Angabe kein chronologischer Anhaltspunct gewinnen lässt. Der aethiopische Text ist in mehreren Handschriften in Europa; eine davon wurde von dem berühmten Afrikareisenden Eduard Rüppell nach Deutschland gebracht und von demselben mit den anderen von ihm erkauften äusserst werthvollen Manuscripten in echtem altem Frankfurter Bürgersinn der Bibliothek seiner Vaterstadt

geschenkt. Dieser Codex ist auf 219 Pergamentseiten von je zwei Spalten in Gross-Octav prachtvoll geschrieben mit ungewöhnlicher Genauigkeit und Sorgfalt; die zwei ersten Zeilen der einzelnen Abschnitte sind roth und ausserdem mit Zahlen versehen, welche jedoch erst von einer späteren Hand mit anderer rother Dinte auf radierte Stellen an den Rand gesetzt sind. In der Numerierung fehlen die Zahlen von 110—119; so dass es von 109 gleich auf 120 springt. Auffallend ist ferner, dass die Zahlen an manchen Stellen mitten in zusammenhängenden Stücken stehen und so den Sinn stören. Es liegt also die Vermuthung nahe, dass es ursprünglich keine Zahlen, sondern graphische Abkürzungen, sogenannte Sigel waren. Nun ist in den Zahlen von 100 ab das Zahlzeichen für 100 ፻ offenbar von der nämlichen Hand und mit der nämlichen Dinte geschrieben, als die rothen Anfangszeilen; und da dies Zahlzeichen auch zugleich der Buchstabe Jamân ist, so hat vielleicht der Schreiber des Buches ursprünglich an den Rand gesetzt ፻ጠ als Sigel für ይቤ፡ ጠቢብ፡ „Es sprach ein Weiser," mit dem die meisten einzelnen Abschnitte beginnen und dem es fast regelmässig entspricht. Manchmal steht hinter dem ይቤ፡ ein Eigenname; dann ist das ursprüngliche ፻ auch am Rande, niemals aber, wenn ein Abschnitt mit ተብህለ፡ = قيل „Es ist gesagt worden" anfängt. Ein späterer Besitzer des Codex nun radierte wahrscheinlich diese Sigel aus und versah die einzelnen Abschnitte zur bequemeren Zurechtfindung für den Handgebrauch mit Zahlen, wo er ganz ökonomisch das ursprüngliche ፻ stehen liess und benutzte, wo er es benutzen konnte. Eine kleine rein graphische Eigenthümlichkeit des Codex ist, dass er das Ḫarm

mit dem ersten u-haltigen Vocal stets ጐ፡ schreibt, wie das mit dem siebnten Vocal, anstatt ጎ፡ Wir wollen den Codex künftighin mit F bezeichnen, und durch die beigefügte arabische Ziffer die Seitenzahl, durch ein kleines a oder b die erste oder zweite Spalte der einzelnen Seiten ausdrücken. Die freie Benutzung des Codex wurde mir von den verdienstvollen Leitern unserer Bibliothek, den Herren DD. Haueisen und Diefenbach mit der grössten Liberalität gestattet.

Der zweite Codex, den ich der Vermittelung meines verehrten Lehrers Gildemeister verdanke, ist in der Tübinger Bibliothek und derselben von dem evangelischen Missionar Ludwig Krapff geschenkt. Er ist auf 84 Papierblätter geschrieben, viel weniger schön und sorgfältig als F und enthält auch nicht das ganze Werk, sondern nur etwa drei Viertel. Er bricht mitten in einem Satze ab mit den Worten: ይኄይስ፡ለብእሲ፡ይኩን፡ ቂቄየ፡ (hier fügt F, um Symmetrie zwischen beiden Satztheilen herzustellen, ein በንዋዩ፡) እምይኩን፡ „Es ist besser für den Menschen, wenn er geizig (mit seinem Gelde) ist, als wenn er ist" ......, wo wir nach F 153 b die Worte እኩየ፡ በግዕዙ፡ ergänzen müssen: „als wenn er ist schlecht von Character." Der Codex ist sehr flüchtig geschrieben: der dritte und fünfte Vocal sind gar nicht zu unterscheiden; der erste und vierte wechseln fast beständig, ebenso der erste und sechste an Stellen, wo es geradezu grammatische Fehler giebt, wie z. B. bei der status-constructus-Verbindung und beim Accusativ; auch in den Erzählungen wimmelt es von Ungenauigkeiten und Fehlern, welche deutlich zeigen, dass der Schreiber seinen Text selbst gar nicht verstanden hat, sondern ganz mechanisch Buch-

staben für Buchstaben nachmalte. Zu Verschreibungen letzterer Art rechne ich Verwechselungen wie von ይቤሎሙ፡ und ይቤልዎ፡ „er sprach zu ihnen“ und „sie sprachen zu ihm“, Verwechselungen, welche sehr häufig vorkommen und natürlich ganze Erzählungen durchaus unklar machen müssen. Alf und ʿAjn mit dem sechsten Vocal nach vorhergehendem a-laut sind häufig ausgelassen, manchmal im gleichen Falle sogar jene Gutturalen mit dem ersten Vocal. Fast alle ähnlichen Lautzeichen, deren die aethiopische Schrift bekanntlich ausserordentlich viele hat, finden sich beständig verwechselt oder nicht genügend unterschieden, nirgends freilich so, dass der wahre Sinn nicht doch bald klar wäre. Wir wollen diesen Codex mit T bezeichnen und durch arabische Ziffern die Blätter, wie der Codex selbst paginiert ist, durch kleines a und b die erste und zweite Seite des angeführten Blattes ausdrücken.

Was das Verhältniss von F zu T betrifft, so weichen sie dem Sinne nach äusserst selten, dem Wortlaut nach aber häufig ab, und zwar so, dass der offenbar viel jüngere T in der Regel die stylistisch glattere Redaction bietet, während F viele Tautologien, Paraphrasen und unnöthige Flickwörter bringt; wenn wir trotzdem F zu Grunde legen, so geschieht dies einmal, weil F das ganze Werk vollständig enthält, und dann besonders, weil er mit einer Sorgfalt und Genauigkeit geschrieben ist, wie sie wohl bei keiner Schrift ein grösseres Erforderniss ist, als bei der so ausserordentlich feinen und complizierten aethiopischen.

In der Orthographie herrscht, wie bei allen aethiopischen Handschriften, so auch in diesen beiden die grösste Willkür; die Buchstaben ሀ፡ሐ፡ und ኀ፡, ኸ፡

und ዐ፡; ሠ፡ und ሰ፡, ጸ፡ und ፀ፡ werden unterschiedslos gebraucht; auch Verwechselungen des ersten und vierten Vocals, namentlich bei Gutturalen, sind ganz gewöhnlich. Wir werden uns in den mitzutheilenden Stücken der von Dillmann in seinem Lexicon festgestellten Schreibart anschliessen.

Weitere Handschriften des Werkes sind noch in Paris (A. d'Abbadie Catal. rais. de man. éth. No. 26, 73, 81, 122) und in Wien (Friedr. Müller Die aeth. Hss. d. Hofbibl. in Wien: Zeitschr. d. D. morg. Ges. XVI 553 No. XVI u. 554 No. XIX); sonst werden keine aufgeführt.

Der erste, welcher unser aethiopisches Buch gekannt zu haben scheint, ist der in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts lebende Theodor Petraeus. Dieser gab 1660 ein jetzt sehr seltenes kleines Büchelchen heraus, dessen Mittheilung ich Prof. Gildemeisters Güte verdanke, unter dem Titel: Prophetia Jonae ex Aethiopico in Latinum ad verbum versa et notis atque adagiis illustrata a M. Theodoro Petraeo Flensburgo-Holsato. Lugduni Batavorum MDCLX, wo er, vermuthlich um einige leer bleibende Seiten zu füllen, dem Büchlein Jona eine Reihe von Sprüchwörtern anhängte. Hier findet sich pag. 23 unter No. 19 folgendes: አድባራት፡ኵሕል፡የኀልቁ፡በብሌን፡ወከማሁ፡ዕድሜሁ፡ለብእሲ፡በዕለታት። Montes Kuhol consummuntur specillo ocular io, et ita tempus praefinitum hominis diebus. — Elegans hoc adagium desumptum est ex libro magnae auctoritatis et summi pretii apud Aethiopes, qui inscribitur መጽሐፈ፡ፍልስፍና፡ Liber Philosophiae, insignis tam quod res, quam quod verba. Dieses angeführte Sprüchwort findet sich aber weder in F, noch in T; Petraeus muss also entweder ein anderes Buch als unser መጽሐፈ፡

ፊላስፉ፡ meinen, oder dieses muss ihm in einer anderen Redaction vorgelegen haben.

Wenden wir unseren Blick jetzt auf das arabische Original. Dasselbe ist verloren, oder wenigstens in Europa nicht bekannt; doch lässt es sich von der aethiopischen Uebersetzung aus ganz gut beurtheilen. Um zunächst eine Gesammtcharakteristik zu geben, so ist es ein Sammelwerk, wie es scheint zum eigenen Gebrauche des Verfassers bei der Lectüre angefertigt, indem er während des Lesens abschrieb und eintrug, was ihm besonders beherzigenswerth erschien; es enthält eine ziemlich plan- und regellose Compilation von Anekdötchen und bon-mots berühmter Philosophen, namentlich griechischer, von arabischen Sprüchwörtern und von Sentenzen, einige tief und schön, viele wahr, aber wenig bedeutend, die meisten ziemlich platte und wohlfeile Lebensweisheit. Trotzdem weht durch das Ganze ein durchaus eigenthümlicher Geist, der es einer genaueren Prüfung nicht unwerth erscheinen lässt. Die Anschauungs- und Ausdrucksweise ist echt semitisch; viele Sprüche sind in der den Orientalen so beliebten Form des Zahlenspruchs gegeben, viele in der ebenfalls sehr gebräuchlichen Einkleidung, wie wenn ein Vater zu seinem Sohn spräche, mit ወልድየ፡ يا بنى „mein Sohn“ beginnend.

Fassen wir zunächst die Person des Sammlers ins Auge. Er war auf jeden Fall ein Christ, wie dies aus den angeführten Kirchenvätern (Gregorius und Basilius) und Märtyrern (ተጋዳልያን፡) mit Evidenz hervorgeht, und zwar vermuthlich ein Mönch. Dafür spricht der asketische Zug des ganzen Buches, die sichtliche Vorliebe, mit der die Mönche bedacht werden und ausser-

dem ein indirectes Selbstzeugniss. Der Sammler des Buches hat nämlich ein kleines Stück selbst beigeschrieben, welches uns einigen Aufschluss geben kann. Es lautet F 79ab T 42b 43a (s. Seite 33):

„*Es spricht der Sammler dieses Buches: Mein Sohn, strecke nicht voreilig deine Hand aus nach der Speise, bis der seine Hand ausgestreckt hat, welcher älter ist wie du an Person und Tagen. Und schaue nicht auf ihn mit Gier und Hast, und iss nicht, wenn (er) nicht vor dir (gegessen hat). Und schaue nicht auf einen von denen, welche mit dir essen und sprich nicht viel mit ihm und nicht mit denen, welche ihm aufwarten. Und gewöhne deine Seele an Dankbarkeit und Essen mit Maass; denn viel Essen macht krank und bringt Faulheit. Sprich nicht, was du nicht verstehst, und alsbald frage darnach; und gewöhne deine Zunge an schöne Rede und schönes Dienen allen Menschen.*“

Hier glauben wir ordentlich einen Blick zu werfen in das stille Refectorium eines Klosters, wo die ernsten Mönche schweigend ihr einfaches Mahl einnehmen: und in der That stimmt der erste Theil dieses Abschnittes fast wörtlich mit der von Dillmann Chr. pag. 57—69 mitgetheilten aethiopischen Mönchsregel des Pachomius überein; ich hebe hervor die Stellen: pag. 58 lin. 17: „Und während sie essen, sollen sie mit ihren Kapuzen ihre Häupter verhüllen, damit der Bruder seinen Bruder nicht sieht, während er kaut. Und es soll keine Unterhaltung sein, während sie essen; und hinaus, und anderswohin, als nach dem Tisch und der Schüssel soll ihr Auge nicht sehen“ — und besonders pag. 61 lin. 5: „Und keiner soll sehen, während die Brüder essen und keiner soll seine Hand nach dem Tisch ausstrecken vor

dem, der älter ist, als er.“ Der Sammler unseres Buches war also ein arabischer Mönch und gehörte dem gerade in Arabien, Palaestina und Aegypten sehr verbreiteten Orden des Pachomius an, wie zu schliessen wir nach obigem wohl berechtigt sein dürfen.

Wurden wir durch die eben mitgetheilte Stelle in das Refectorium geführt, so giebt uns ein anderes Stück einen Einblick in die Klosterbibliothek. Es lautet F 16a—17b T 7b—8a (s. Seite 33):

„*Es ist gesagt worden: Und es kam ein Weiser zu einem Weisen in seine Behausung, während er einsam war; und er sprach zu ihm: O du Weiser, du Einsamer ob deiner Einsamkeit! Und dieser sprach zu ihm: Nicht bin ich einsam, sondern ich bin mit vielen weisen Männern, und mit welchem von diesen ich sprechen will, der spricht mit mir. Und alsbald streckte er seine Hände aus und holte viele Bücher von seinem Schrank, indem er sprach: Hier sagt Galenus die Wahrheit, und Hippokrates unterweist, und Sokrates lehrt, und Plato redet, und Aristoteles dient als Zeuge (Beweis), und Aḳlandînôs spricht in Gleichnissen*[1], *und Hermes antwortet, und Porphyrius ermahnt, und Gregorius redet, und David lehrt, und Paulus predigt, und das Evangelium verkündigt die frohe Botschaft. Und welchen von diesen allen ich will, der unterhält sich mit mir und ich unterhalte mich mit ihm, und nicht kenne ich Zweifel im geringsten.*“ Unser Sammler scheint Bibliotheken fleissig benutzt zu haben: denn die auf Namen zurückgeführten Erzählungen und Sprüche seines Werkes bringen, mit einziger Ausnahme des Aḳlandînôs, die sämmtlichen Männer wieder, die uns dort

[1] s. S. 34 Anm. 8 zum Text.

gezeigt wurden und ausserdem noch eine beträchtliche Reihe von anderen. Es sind: Sokrates ሰቅራጥ፡ Diogenes ዲዮጋንስ፡ Plato አፍላጦን፡ Aristoteles አርስጣጣሊስ፡ Pythagoras ፊታጎሮስ፡ Galenus ጋሊኖስ፡ Hippokrates አብቅራጥ፡ Alexander እስክንድር፡ Demokritus oder Demokrates ድምቅራጥ፡[1] Ptolemaeus በጥሊሞስ፡ Heraklius ኤረቅሊስ፡ Themistius ተማስጥዮስ፡ Simonides ሲመኖዶስ፡ Hermes ሀርምስ፡ Cicero ቆቆሮስ፡ Sextus ስስጣ፡ Gregorius ጎርጎርዮስ፡ der heilige Basilius ቅዱስ፡ ባስልዮስ፡ David ዳዊት፡ Salomo ሰሎሞን፡ Ḥaiḳar حيقر ሔቃር፡ Buzurgimihr بزرجمهر በርዘምሀር፡ Unbestimmbar für mich sind: Ar^{e}sṭûlâ አርስጦላ፡ Sôl^{e}s ሶልስ፡ K^{e}rsîs ክርሲስ፡ Kasrî ክስሪ፡ Seine Bekanntschaft mit diesen Männern hat der Zusammensteller jedoch schwerlich aus deren Originalwerken, sondern höchst wahrscheinlich aus ähnlichen vor ihm angefertigten Compilationen gemacht; über den von ihm beabsichtigten Zweck seines eigenen Sammelbuches giebt die Einleitung Auskunft.

Diese Einleitung ist in vielen Beziehungen interessant, so dass wir sie in extenso mittheilen wollen. Sie ist, das kleine oben angeführte Stückchen abgerechnet, das einzige, was vom Sammler selbst herrührt, und, wie dies bei den Arabern allgemein üblich, ursprünglich gewiss in der eigenthümlichen gereimten Prosa abgefasst gewesen: sie möge als eclatantes Beispiel dienen, bis zu welcher Geschmacklosigkeit — für unsere Begriffe wenigstens — diese Stylgattung führen kann, wenn es nicht das Genie eines Ḥarîrî ist, das ihr Geist und Anmuth einhaucht. Um das Colorit des Originals, seine gesuchte Gespreiztheit und Künstelei, dem Leser

---

[1] s. d. Ausführung S. 34.

recht anschaulich zu machen, müssen wir hier besonders wortgetreu übertragen: die gereimte Prosa, welche schon in der aethiopischen Uebersetzung verloren ging, in der deutschen herauszuquälen, wollen wir lieber gar nicht versuchen, da wir uns wohl bewusst sind, nicht die Sprachgewandtheit eines Rückert zu besitzen. Die zur Rechtfertigung der Uebersetzung dienenden Anmerkungen werden, da sie erst nach Kenntniss des Textes verständlich sind, diesem angehängt werden. Die Einleitung selbst lautet: F 1a—5b T 1a—2b (s. S. 34ff.):

„Im Namen Gottes, des Gnädigen und Barmherzigen, auf den unsre Zuversicht und Hülfe ist, fangen wir an mit der Hülfe unsres Herrn Jesu Christi zu schreiben das Buch der weisen Philosophen, in welchem sie sprechen, ein jeglicher von ihnen nach Maassgabe seines Könnens; und siehe, sie haben in ihm gesammelt viele Rede der Ermahnung und liebliche Unterweisung und Verkündigung gewürzt wie Salz [dessen Aufbewahrung bequem ist und dessen Anhören leicht ist][1]*; und es (dies Buch) erfreut die Herzen und spendet Verstand dem Verständigen — indem sie (die weisen Philosophen) erwähnt haben in ihm herrliche und offenkundige Thaten — durch die Weisheit des Weisen und die Verkündigung des Gelehrten*[2]*; und es ist ein Licht des Forschens und eine Leuchte*[3] *der Einsicht; und es ist in ihm eine Fessel des Gewinnes; und dieses (Buch) ist vorzüglicher als Gold und als Silber und als grosse Edelsteine; und es ist schöner als die Blume des Gartens: und welcher Garten*[4] *gleicht ihm an Aussehen und an Duft des Wohlgeruches? Und diesen Garten trägst du in deiner Brust und birgst ihn in deinem Herzen.*[5] *Und es (dies Buch) macht fruchtbar deine Einsicht, und Gott, der Erhabene, möge dir spenden*

Einsicht reichlich und Wissen viel und Charakter herrlich, und es möge dich mehren Gott an allen Vorzügen. Und so oft du in ihm liest, mehrt es dir Einsicht zu deiner Einsicht und macht sanft deine Natur und macht lieblich deine Zunge und macht edel deinen Charakter und macht dir richtig deine Rede und giebt dir Gedeihen bei allem deinem Unterfangen. Du lernst in Einem Monat, was du nicht lernst in allen deinen Tagen, von dem Munde weiser Männer, in Ruhe[6], *durch Arbeit und durch Eifer und Stehen an der Thüre des Gewinnes und Sitzen vor den Stufen (d. i. Kathedern) unterrichteter Männer. Und dieses (Buch) ist besser, als Aufhäufen von Schätzen und duftet besser als alle lieblichen Wohlgerüche; und gut ist es und Aufrichtigkeit seine Stimme. Und dasselbe steht dir zu Gebot in der Nacht, wie am Tage, und steht dir zu Gebot auch auf der Reise, und ist bei dir und trennt sich nicht von dir; und wenn du es rufst, beeilt es sich, zu dir zu kommen, und ein Bote, der Freude bringt, ist es dir, eine feste Hülfe ist es auf den Wegen des Kummers und des Verderbens; und es mehrt dir Freude zu deiner Freude und ist ein Erleichterer des Kummers für immer. Und es bringt für dich zusammen, so gut es kann, womit du dir helfen kannst auf allen Wegen deines Kummers; und es hält von dir fern die Bedrängniss deines Grams und die Länge deines Wachens und deines Schlafens.*[7] *Rufe es zur Zeit deiner Noth, und es gehorcht dir bei deinem Gehen und deinem Sitzen; und vertraue darauf bei allem deinem Thun; und halte es hoch für die Tage deiner Freude, denn es ist zuverlässiger als Reichthum und ein Weib anstatt eines weisen Verwalters*[8]; *und ein angenehmer (trefflicher) Erzähler (Belehrer) ist es, nicht ist ihm das Wachen bei Nacht hinderlich und macht es*

nicht müde, und nicht macht es matt vieler Gebrauch. Wenn du willst, lacht es wegen seiner Verheissung, und wenn du willst, weint es wegen seiner Unterweisung: und es ist beredt, wenn es auch ein stummer Ermahner ist; und wenn nicht etwas von seinen Vorzügen dir zu Theil geworden wäre und von seinem Wohlthun gegen dich, so hätte es wohl nicht von dir ferngehalten das Sitzen bei Thoren und den Verkehr von Schlechten mit dir. Und dies (Buch) ist für dich ein grosses Gut und ein schöner Ruhm und ein lieber Bruder; und ein nützlicher Diener ist es und ein Freude bringender Bote. Und eine Vermehrung der Einsicht für den Einsichtigen ist es; denn das Buch ist ein geschätzter Erzieher: es erfreut den, der sich ihm zugesellt, und dem der mit ihm wohnt, dem birgt es seine Geheimnisse[9] und wird nicht fertig mit Verkündigung. Und wenn du dich ihm näherst, kommt es nahe; und wenn du dich von ihm entfernst, zürnt es nicht; und wenn du es rufst, antwortet es dir; und wenn du es stark benutzest, tadelt es nicht, sondern es kommt zu dir unterwürfig deinem Befehl und giebt dir Einsicht dessen, was von Nutzen ist in der Versammlung; und es hält fern von dir den Schmutz des Tadels und hält dich ab zu thun Sünde und Verschuldung, und hütet dich in allen deinen Tagen. Und es ist dir ein Erzähler zur Zeit deiner Einsamkeit, und nicht lässt es dich thun ein Thun, das du nicht kannst, und nicht trägt es dir auf schimpfliches Thun. Und es hält fern von dir die Ketzerei des Abfalls und bewahrt deine Zunge vor Anstössen. Du bringst mit seinem Betrachten viele Zeit zu und tröstest dich durch dasselbe über vielen und schweren Kummer. Es umfasst die Reihe der Unterweisung (d. h. den gesammten Unterrichtscursus) und verbindet ferne Geliebte.[10] Durch das-

selbe gewinnt Nutzen, wer es sich angeeignet hat, und reicher als seine Nächsten ist, wer es liest; denn dieses ist die duftige Blume des Gartens. Ich sage, dass wer die göttlichen Bücher fleissig liest, nicht des Gewinnes ermangelt; denn die Heilige Schrift ist eine Fundgrube des Wissens und der Weisheit. Denn die Seele ist eine intellectuelle und eine leibliche Kraft, wodurch der Mensch intellectuelle Dinge durch den Intellect und leibliche durch den Leib empfängt."

Nach dieser sehr charakteristischen Einleitung beginnt das eigentliche Werk, zu dessen Betrachtung wir jetzt übergehen wollen.

Von jeher hatte der Orient besonders die didaktische Gnomenpoesie gepflegt, deren Aufgabe es ist, moralische und praktische Wahrheiten und Erfahrungen in möglichst kurze und prägnante Worte zu fassen. Mit einer Probe solcher didaktischen Poesie, und zwar einer durch und durch orientalischen, wollen wir beginnen. Unser Codex giebt uns eine längere Reihe von Sprüchen des Ḥaiḳar, unter denen sich manche schöne und tiefe befinden. Sie sind entlehnt aus einem der berühmtesten Märchen der Tausend und Eine Nacht: „Geschichte Ḥaiḳars des Weisen und seines Neffen Nâdân" und bilden einen Theil der Unterweisung und Ermahnung, welche Ḥaiḳar seinem Neffen Nâdân ertheilt, indem er ihn adoptiert. Im Anhange werden wir auch den arabischen Text zur Vergleichung beigeben; hier mögen 15 jener Sprüche eine Stelle finden: F 115a—122b T 62b—66b (s. S. 40 ff.):

„*Unterweisung Ḥaiḳars des Weisen. Er sprach:*

1. Höre, mein Sohn, und behalte im Gedächtniss meine Rede, dass du gedenkest Gottes des Erhabenen und Mäch-

tigen. Mein Sohn, wenn du eine Rede hörst, birg sie in deinem Herzen und offenbare sie nicht deinem Nächsten, dass sie nicht werde zu Kohlen und verbrenne deine Zunge und dir Spott zuziehe und dich verhasst mache bei Gott.

2. Mein Sohn, mache schön deine Rede und dein Benehmen; denn Schweifwedeln des Hundes giebt ihm Brod, aber seine Kinnlade Steinwürfe.

3. Mein Sohn, halte dich nicht auf bei dem, in welchem Zank ist; denn Hin- und Herreden bringt Zank und Zank giebt Rachsucht und Todschlag zum Erbtheil.

4. Mein Sohn, wenn ein Haus gebaut würde mit (blossem) Reden, ohne Thun, so würde ein Esel täglich je zwei Häuser bauen.

5. Mein Sohn, Steine tragen mit einem weisen und verständigen Mann ist besser, als Wein trinken mit einem Thoren.

6. Mein Sohn, so lange Sandalen an deinen Füssen sind, zertritt Dornen und ebne den Weg für deine Kinder und die Kinder deiner Kinder.

7. Mein Sohn, wenn der Reiche eine Schlange isst, sagt man von ihm: Er sucht ein Heilmittel darin; wenn aber der Arme (sie) isst, sagt man von ihm: Aus Hunger (thut) er (es).

8. Mein Sohn, wenn zu dir kommt, der geringer ist als du und ärmer, empfange ihn durch Aufstehen.

9. Mein Sohn, der Böse fällt und nicht erhebt er sich; aber der Gute fällt und erhebt sich alsbald und wohnet an seiner Stätte.

10. Mein Sohn, lass nicht ab zu schlagen deinen Sohn; denn Züchtigung des Kindes ist für es gut, wie der Mist das Land gut macht; und wie ein Land, welches nicht

holprig ist und auf welchem Gras ist, die Thiere erfreut, so erfreut ein wohlgezogener Sohn seinen Vater.

11. Mein Sohn, halte im Zaum deinen Sohn, so lange er noch klein ist, dass er nicht heranwachse und du nichts mehr über ihn vermögest und erröthen müssest über sein verderbtes Handeln.

12. Ein schöner Ruf ist besser als eine schöne Erscheinung; denn der schöne Ruf besteht bis in Ewigkeit, aber die schöne Erscheinung und Gestalt vergeht.

13. Mein Sohn, besser ist straucheln mit dem Fuss, als straucheln mit der Zunge; und nicht bringe hervor eine Rede aus deinem Munde, ehe du zu Rathe gegangen bist mit dir selbst.

14. Mein Sohn, wenn sich rückwärts wendet der Lauf des Wassers, und wenn die Vögel fliegen ohne Flügel, und wenn der Rabe weiss wird wie Schnee, dann wird ein Thor weise.

15. Mein Sohn, wenn du weise sein willst, hüte deine Zunge vor dem Lügen und deine Hand vor dem Stehlen."

Einen wesentlich anderen Ton schlagen die Sprüche des Sextus an, welche unbezweifelbar christlichen Ursprungs sind und von denen unser Werk sechs enthält. Diese Gnomen des Sextus sind mehrfach überliefert: einzelne griechisch, die vollständige Sammlung lateinisch von Rufinus und in syrischer Uebersetzung nach zwei verschiedenen Redactionen, was auf das hohe Ansehen schliessen lässt, welches dieselben genossen. Zu vergleichen ist die gründliche und gelehrte Monographie Gildemeisters: Sexti sententiarum recensiones Latinam Graecam Syriacas conjunctim exhibuit J. G. Bonn 1873, welche alle hierbei sich aufwerfenden Fragen in erschöpfender Weise behandelt. Die sechs aethio-

pisch überlieferten Sprüche lauten: F 83ab T 44b 45a (s. S. 44ff.):

„*Von der Rede Sextus' des Weisen. Er sprach:*

1. Mein Sohn, sündige nicht; und wenn du gesündigt hast, so nimms nicht leicht und halte es nicht für einen (blossen, schuldlosen) Irrthum von dir.

2. So erkenne sie denn, die Weisheit die grosse, durch welche du dazu gelangst, zu ertragen die Unbildung der Thoren.

3. Die Seelen der Weisen sind unersättlich im Dienste Gottes, ihm sei Preis.

4. Thue deine Pflicht, indem du auf deinen Schöpfer vertraust, damit all dein Thun gedeihe.

5. Liebe nicht das Fleisch, sondern liebe eine gute Seele nach Gott dem Erhabenen.[1]

6. Es ist Pflicht des Weisen, zu kämpfen den guten Kampf."

Die fünf ersten dieser Sprüche beobachten mit einigen Auslassungen genau die Reihenfolge des von Rufinus überlieferten lateinischen Textes und stehen sämmtlich zwischen 283 und 292; wenn wir sie mit den syrischen Redactionen vergleichen, finden wir das merkwürdige Resultat, dass der Aethiope sich in manchen kleinen Einzelheiten viel genauer an den lateinischen Text anschliesst, als der gewiss eine Reihe von Jahrhunderten frühere syrische Uebersetzer; das hier Behauptete wird im Anhang seine Bestätigung finden. Es lässt sich dies nur so erklären, dass der Verfasser des unserem Werke zu Grunde liegenden arabischen Originals entweder sich wortgetreuer dem Texte, aus

---

[1] s. die Ausführung bei dem Text S. 46f.

dem er übersetzte, angeschlossen oder eine bessere Recension benutzt hat, als sein syrischer College.

Man wird begierig sein, zu erfahren, was wohl die grossen Namen, welche das oben gegebene Verzeichniss aufweist, zu diesem „Buch der weisen Philosophen“ beigesteuert haben mögen; aber man erwarte nicht zu viel: die grossen Namen werden nur benützt als Aushängeschild für die denkbar gewöhnlichste Lebensweisheit. So lesen wir gleich von Plato ein höchst seltsames Philosophem, welches noch dazu mit sichtlicher Emphase als ganz besonders hohe platonische Weisheit hingestellt wird: F 97a T 53a (s. S. 47):

Und siehe, wahr ist der Ausspruch Platos, welcher sagte: Wenn ein Mensch fett ist an Leib und finster von Ansehen, dessen Naturell ist hässlich; wenn aber einer schlank ist an Leib und leuchtend von Antlitz und schön in Anmuth, dann ist das Naturell, welches in ihm ist, schön.“

Aristoteles lehrt uns folgendes: F 139 a T 76 b (s. S. 47):

„Es sprach Aristoteles: Wehe dem Reichthum, wenn man nicht giebt von ihm, und wehe der Stadt, welche keine Ruhe hat, und wehe den Richtern, welche die Unschuldigen fürchten.“

Daneben finden sich freilich einzelne Aussprüche über Seele und Temperamente; doch sind diese so schlecht überliefert und so unklar und falsch übersetzt, dass aus ihnen nichts gewonnen werden kann.

Zu einer ähnlichen Unbedeutendheit und Allgemeinheit wie die heidnischen Philosophen sind auch die christlichen Kirchenväter Gregorius und Basilius abgeblasst: aus der Nennung von bloss diesen Beiden geht, beiläufig bemerkt, hervor, dass der Verfasser ein

Jacobit war; denn Jacob Baradaeus in seinem noch zu erwähnenden Glaubensbekenntniss nennt diese Beiden neben einander an erster Stelle unter den ihm für orthodox geltenden griechischen Vätern. Sie stehen auch hier neben einander, und wir wollen die ganze nicht lange Stelle mittheilen: F 215 b—216 b (s. S. 47 f.):

„*Es sprach der heilige Basilius zu Leuten, als sie ihn fragten und zu ihm sprachen: Was ist der Kummer der Welt? Und er sprach zu ihnen: Was sich nicht verträgt mit der Gottesfurcht, das ist der Kummer der Welt. Und weiter fragten sie ihn und sprachen zu ihm: Was ist Demuth des Herzens und wie erlangen wir sie? Er sprach zu ihnen: Demuth des Herzens besteht in Folgendem: Wenn man alle Menschen für grösser als sich hält, wie unser Herr sprach: Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig. Wie mit der Weisheit dieser Welt; nicht erwerben sie die Menschen ausser mit Demuth: so ist die Demuth des Herzens, wenn der Mensch sich selbst für den Geringsten von allen hält.*

Es sprach der selige Gregorius: Der Herr der Erhabene und Grosse verlangt von allen Menschen vier Dinge; nämlich: Annehmen der Taufe, und rechten Glauben vom Herzensgrunde aus, und Aufrichtigkeit der Rede, und Reinheit des Fleisches. Und weiter sprach er: O Sohn Adams, freue dich nicht über Reichthum und betrübe dich nicht über Armuth; gräme dich nicht wegen Hunger und freue dich nicht wegen Sättigung; denn das Gold prüft man im Feuer, und einen wackeren Knecht prüft man im Elend. Und du erlangst nicht, was du brauchst, ausser durch Fahren-lassen dessen, was du wünschst, und führst nicht herbei, was du hoffst, ausser durch Ertragen dessen, was du hassest. Desshalb sei wachsam, so lange du kannst,

zu halten, was dir der Herr verordnet hat und sei zufrieden mit dem, was dir der Herr bestimmt hat."

Alles dies enthält im einzelnen viel Schönes und ist von einem ernsten und milden Geist getragen, ist aber durchaus weder charakteristisch, noch individuell.

Eine eigenthümliche Erscheinung bietet eine längere Erzählung von Sokrates. In ihr ist offenbar das bekannte ἀποσκότησόν μου des Diogenes auf Sokrates übertragen und ausserdem das ganze Stück so spezifisch christlich umgestaltet und weitergebildet, dass man aus Sokrates' Munde einen orientalischen Mönch zu hören glaubt. Alexander der Grosse erscheint einfach als „König", und, wie noch öfters in dem Werk, wird sichtlich tendenziös der König dem Weisen gegenüber in eine ziemlich inferiore Stellung gebracht. Die ganze Erzählung lautet: F 155b—157a (s. S. 48 f.):

„*Und eines Tages kam zu ihm (dem Sokrates) ein König, während er sich an dem Ausgange einer Höhle sonnte. Der König sprach zu ihm: Was hat dich verhindert, zu uns zu kommen? Und er antwortete ihm: Das Ding, wodurch man das Leben befestigt, o König. Der König erwiderte ihm: Wenn du zu uns gekommen wärest, so wären wir dir nützlich gewesen und hätten nicht gelitten, dass du irgend etwas entbehren müsstest. Und der König dachte an das Leben dieser Welt, Sokrates aber sprach zu ihm nur von dem ewigen Leben. Und Sokrates sagte zu ihm: Wenn ich das von dir bekommen hätte, so wäre es (ein) deiner würdig(es Geschenk) gewesen, und nicht hätte mich Begehren nach etwas anderem getrieben. Der König entgegnete ihm: Heische von mir dein Begehren! Sokrates erwiderte ihm: Mein Begehren von dir ist, dass du deinen Schatten von mir wegnehmest; siehe du hinderst mich daran,*

mich zu sonnen. Und der König versprach ihm viel Gold und kostbare Edelsteine und prachtvolle Gewänder von Goldstoff; und Sokrates sagte zu ihm; Du hast mir etwas versprochen, o König, womit man das Leben auslöscht und hast (die mir verheissenen Wohlthaten) geändert zu etwas, was den Tod bringt. Nicht ist das Begehren des Sokrates nach den Steinen der Erde, welche den Tod bringen und den Wurm, der nicht schläft; aber das Begehren des Sokrates ist allezeit vor ihm dorthin, wohin er geht. Der König sprach zu ihm, indem er Freundschaft mit ihm zu schliessen wünschte: Und du, trotz (der dir winkenden Freundschaft mit) dem König, o Sokrates, versagst dir selbst die Herrlichkeit der Welt? Sokrates sprach zu ihm: Das menschliche Leben[1] *ist Thierfleisch-essen und Weintrinken und Sich-verheirathen und Sich-kleiden; und nicht sehr ist die Herrlichkeit der Welt für Sokrates kostbar. Und wer seinen Gefallen an ihr findet, der gleicht dem Geier, dessen Bauch das Grab der Thiere ist, und baut lieber was vergänglich ist, als dass er baue, was bleibet ewiglich.*"

Ein Seitenstück hiezu bietet eine äusserst charakteristische und schöne Mönchsgeschichte, welche unbedingt zum Besten des ganzen Buches gehört; sie ist die deutlichste Illustration zu unserer Behauptung, dass in dem vorigen Stück Sokrates rede, wie ein orientalischer Mönch. Diese Erzählung ist gewissermassen die Zwillingsschwester der vorigen und soll daher gleichfalls ganz mitgetheilt werden: F 123a—125b T 67a—68a (s. S. 49f.):

„*Es erzählte ein Mensch: Ich traf einen von den palaestinischen Mönchen, und ich rief ihn an, und er wen-*

---

[1] s. Anm. 3 zum Text S. 49.

dete sich zu mir. Und ich sprach zu ihm: Wie betrachtest du die Welt? Und er antwortete mir: Indem sie hinfällig macht die Seelen und erneuert die Leiber und vergehen macht die Tage. Und ich entgegnete ihm: Wie betrachtest du denn die Menschen? Er erwiderte: Wer hat, hat Mühsal, und wer nicht hat, wird versucht. Und wiederum sagte ich zu ihm: Giebt es wohl eine Freude? Er antwortete: Wenn man wandelt auf dem Wege. — Und was ist das, Wandeln auf dem Wege? Er versetzte: Ruhe erlangen. — Wodurch werde ich geleitet auf diesen Weg? Er sprach: Durch Wachsamkeit in den Dingen der Welt. Und ich sagte zu ihm: Unterweise mich! Er entgegnete: Iss in Reinheit und sei zufrieden[1] *mit dem, was du brauchst. Und ich sprach zu ihm: Sage mir noch mehr! Er erwiderte: Sei einsam; denn (alles) das ist ein Vortheil, was ein Mittel zum Gottesdienst ist. Und ich versetzte ihm: Und was gewinne ich denn durch die Einsamkeit? Er antwortete: Ruhe vor dem Gerede der Menschen und Entgehen ihrem Bösen. Und ich sagte zu ihm: Wie betrachtest du dein eignes Sein? Und er entgegnete mir: Wie ist das Sein eines, der wandelt einen weiten Weg ohne Reisezehrung und übernachtet in den Gräbern*[2] *und steht vor dem wahren, gerechten Richter? Und ich sprach zu ihm: Wann ziehet aus die Welt aus dem Herzen und macht die Weisheit Wohnung in der Brust? Er antwortete: Siehe, du fragst mich ein schweres Ding. Und ich wiederholte das Fragen darnach. Er sprach zu mir: Von der Zeit an, wo ich dich gesehen habe, hast*

---

[1] s. Anm. 3 zum Text S. 51.

[2] Nach der bekannten orientalischen Sitte, dass Reisende, die kein Unterkommen finden können, die Nächte in den Grabkapellen zubringen.

du deinen Nacken frei gemacht davon, ein Sclav zu sein. Denn das Herz, wenn es rein ist, kommt bis zum Himmel. Und ich sagte zu ihm: Und was ist es denn, das dich am meisten in Versuchung führt? Er entgegnete: Hoffahrt und Zuversichtlichkeit fürchte ich, dass ich nicht falle in sie. Und ich sprach zu ihm: Warum kleidest du dich dunkel? Er erwiderte: Die Braut, der ihr Bräutigam gestorben ist, wenn sie kummervoll ist, zeigt sie ihren Kummer und kleidet sich dunkel. Und ich sagte zu ihm: Durch was löschen wir den Gehorsam aus? Er antwortete: Dadurch, dass wir uns verblenden und der Leidenschaft folgen und sprechen: Barmherzig ist Gott[1]*; und wenn der Erhabene euch eben so hetzte, wie der König euch hetzt, ihr würdet ihm schon gehorchen. Und ich sagte zu ihm: Unterweise mich! Er erwiderte: Bete mit diesem Gebet und sprich: O Herr, mache mich ergeben dir, der du mich geschaffen hast, und muthe mir nicht zu, was mir nicht möglich ist, und lass mich fern sein von Sünde, und versage mir nicht, worum ich dich bitte und lass mich nicht fern sein von deiner Gnade. Und ich entgegnete ihm: Sage mir noch mehr! Und er sprach zu mir: Siehe, ich habe dir zusammengefasst alle Dinge; halte mein Gebot.*"

Durch alles bisher Mitgetheilte klingt Ein Grundton durch: eine ernste, sinnige, stark asketische Lebensanschauung. Dieser Grundton ist auch in dem übrigen Werk treu fest gehalten, und einige ganz ver-

---

[1] Ich müsste sehr irren, wenn dies nicht ein Seitenhieb auf den Korân sein sollte, welcher von der Phrase: „Denn Gott ist gnädig und barmherzig" einen so ausgedehnten Gebrauch macht, dass daraus allerdings leicht eine laxe Moral entstehen konnte, da nicht Jeder eine Höhe der sittlichen Anschauung hat, wie Psalm 130,4: „Denn bei dir ist die Vergebung, dass man dich fürchte."

einzelte Stückchen anderen Charakters vermögen nicht, ihn zu modifizieren. Um aber jenen Gesammtcharakter des „Buchs der weisen Philosophen“ zu veranschaulichen, scheint das Gegebene ausreichend; einige inhaltlich weniger bedeutsame und originelle Theile wollen wir, wie oben bereits gesagt, noch im Anhang behandeln (s. S. 53 ff.). Doch dürfen wir von dem Frankfurter Codex, dem wir die Bekanntschaft des Werkes verdanken, nicht scheiden, ohne zuvor noch einiger äusserst interessanter kleinerer Stücke gedacht zu haben, welche, obwohl nicht dazu gehörig, der aethiopische Besitzer des Buches mit ihm in Einem Band vereinigt hat. Wir hatten oben gesehen, dass der Uebersetzer ein Bischof war; und damit stimmt denn auch der Charakter jener Stücke aufs Beste.

Vorn sind vier Pergamentblätter, welche drei Gebete enthalten: ein kurzes metrisches und ein kurzes prosaisches an Christus, und eine längere Anrufung an die Maria. Sämmtliche drei Stücke sind für unseren Geschmack zwar befremdlich, aber nichts desto weniger sehr charakteristisch und in ihrer Weise geschickt abgefasst; besonders die Anrufung an die Maria. Diese letztere ist eine Probe der bei den Aethiopen sehr beliebten literarischen Kustgattung des መልክእ፡ d. h. „Bildniss“: es sind dies längere Compositionen, in welchen der Körper des angerufenen Heiligen gliedweise durchgegangen und jedes Glied symbolisch und allegorisch behandelt wird. Eine grammatisch sehr interessante Partie dieses መልክእ፡ werden wir im Anhange excerpieren (s. S. 51 f.).

Noch bedeutsamer sind aber die zehn Pergamentblätter, welche dem Codex hinten angeheftet sind; sie

enthalten eine aethiopische Uebetserzung des Glaubensbekenntnisses des Jacob Baradaeus, von einem Georgius angefertigt, vielleicht der im XV. Jahrh. lebende Verfasser des መጽሐፈ፡ምስጢር፡ des „Buches des Geheimnisses“, ein umfangreiches dogmatisches Werk, in welchem 27 Ketzereien erörtert und widerlegt werden (Dillm. lex. proll. IX). Dieses Glaubensbekenntniss wäre wohl einer Veröffentlichung werth, da es offenbar von einem geistvollen und begeisterten Menschen abgefasst ist, der auch mit der Feder wohl umzugehen verstand, und da es ganz den Stempel einer Zeit bedeutender religiöser Arbeit und gewaltigen religiösen Ringens trägt; gewiss ist es ein nicht zu verachtender Beitrag zu der so wenig genau bekannten Dogmengeschichte der orientalischen Sonderkirchen.

ANHANG.

Uebersicht der Quellen.

Sexti sententiarum recensiones Latinam Graecam Syriacas conjunctim exhibuit Joannes Gildemeister Bonn 1873.

Diogenes Laertius περὶ βίων δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων ed. Krause Lips. 1759.

Joannes Stobaeus ἀνθολόγιον ed. Gaisford Lips. 1823.

Maximus κεφάλαια θεολογικὰ ἤτοι ἐκλογαὶ ἐκ διαφόρων βιβλίων τῶν τε καθ' ἡμᾶς καὶ τῶν θύραθεν in Migne Patrologia Graeca vol. XCI.

Antonius μέλισσα Migne Patrol. Gr. vol. CXXXVI.

Orelli opuscula Graecorum veterum sententiosa ac moralia Lips. 1819.

Lagarde Analecta Syriaca Lips. 1858: pag. 2—31 Sextussprüche; pag. 195—202 Pythagorassprüche, über welche zu vergleichen der Aufsatz Gildemeisters im Hermes IV, 81—98.

Ḥunain Ibn Isḥâḳ (s. S. 6.) ca. 860. ذوان الفلاسفة والحكماء in einem „leider unvollständigen und etwas verbundenen Exemplar" in München (Aumer: die arabischen Handschriften der Bibliothek in München pag. 286).

Mubaššir Ibn Fâtik, Arzt zu Alexandria ca. 1070. كتاب مختار الحكم ومحاسن الكلم „nicht ohne Lücken" handschriftlich in Leyden (Cat. codd. orient. bibl. Lugd. Bat. III, 342 No. MCCCCLXXXVII): gerade die Stücke von Sokrates, Plato und Diogenes fehlen. Eine lateinische Uebersetzung des Werkes ist „in einem fabelhaft elenden

Abdrucke“ bekannt gemacht von Salvatore de Renzi: Collectio Salernitana III, 69—150 Neapel 1854; dies Stück will von Johannes von Procida aus dem Griechischen übertragen sein, stammt aber, wie Gildemeister Jahrb. für rom. u. engl. Lit. XII, 2, pag. 236—239) schlagend nachgewiesen hat, aus einer schlechten spanischen Uebersetzung von Mubašširs Werk. Einzelnes theilt französisch mit: Sanguinetti im Journal Asiatique Cinquième série III, 230 ff., IV, 177 ff. V, 401 ff. VI, 129 ff. VIII, 176 ff. 316 ff.: Extraits de l'ouvrage d'Ibn Abi Uṣajbijah, welcher den Mubaššir stark benutzt hat und häufig citirt.

Šams ad-dîn Muḥammad aš-Šahrazûrî: روضة الافراح ونزهة الارواح ist Umarbeitung und theilweise Erweiterung des vorigen Buches Mubašširs; ein „nicht besonders gut geschriebener“ Codex ist gleichfalls in Leyden (Cat. III, 343 No. MCCCCLXXXVIII). Die Bekanntschaft dieser drei noch nicht veröffentlichten Werke verdanke ich Prof. Gildemeisters handschriftlichen Auszügen, welche derselbe mir zur freien Benutzung anvertraute: ihm verdanke ich überhaupt die Angabe sämmtlicher in dieser Uebersicht aufgeführter Quellen.

Abu-l-Fatḥ-Muḥammad aš-Šahrastânî: كتاب الملل والنحل ed. William Cureton. London 1842 u. 1846, übersetzt von Th. Haarbrücker. Halle 1850 u. 1851.

Tausend und Eine Nacht für die Sprüche Ḥaikars: Karschunische Papierhandschrift der herzogl. Bibliothek zu Gotha No. 589 fol. 47—64 (die Sprüche fol. 49 u. 50). Den Codex erhielt ich durch Prof. Gildemeisters Vermittelung und konnte ihn an Ort und Stelle noch einmal einsehen. Das Stück führt die Ueberschrift: ܟܬܐܒ ܐܠܐܕܒ ܘܐܠܐܕܒ ܘܕܘܣ ܠܠܚܩܡ ܠܠܗ ܘܐܣܡ ܠܗ ܠܠܚܝܩܪ܀ ܢܥܐܪܒ ܒܟܘܢ ܠܠܗ ܘܣܡܐ ܠܘܩܡܢ ܘܐܚܪܢܗ ܘܢܘܐܕܒ ܒܢܝ ܣܦܪ ܠܠܣܡܣܡܐ ܠܠܡܠܟܘܬ ܘܐܚܪ ܣܠܡܢܐܪܒ ܠܠܚܟܡ ܘܢܐܪܐ ܐܚܝ ܐܟܠܗ܀

ספר מבחר הפנינים A choice of pearls ed. Rev. B. Ascher London 1859. pref. XX—XXIII ein ausführliches Verzeichniss weiterer hierhergehöriger hebräischer Werke.

Text zu S. 13: ይቤ፡ አስተጋባኤ፡ ዝንቱ[1]፡ መጽሐፍ፤ ወልድየ፡ ኢትጐጕእ፡ አውርዶ፡ እዴከ፡ ውስተ፡ መብልዕ፡ እስከ፡ ያወርድ፡ እዴሁ[2]፡ ዘይልህቅ[3]፡ እምኔከ፡ በአካል፡ ወመዋዕል[4]፡ ወኢትነጽሮ፡ በፍትወት፡ ወጕጕአ፡ ወኢትብላዕ፡ ዘእንበለ፡ እምቅድሜከ[5]። ወኢትነጽር፡ መኑሂ፡ እምነ፡ እለ፡ ይበልዑ፡ ምስሌከ፤ ወኢታብዝኅ፡ ነገረ፡ ምስሌሁ፡ ወኢምስለ፡ እለ፡ ይትለአከዎ። ወአልምዳ፡ ለነፍስከ፡ አመዝግኖ፡ ወበሊዐ[6]፡ በዐቅም፡ እስመ፡ አብዝኆ፡ መብልዕሰ[7]፡ ያደዊ፡ ወያመጽእ፡ ሀኬተ። ኢትትናገር፡ ዘኢታአምር፡ ወእምዝ፡ ትሴአል፡ በእንቲአሁ፤ ወአልምዳ፡ ለልሳንከ፡ ቃለ፡ ሠናየ፡ ወተልእኮተ፡ ሠናየ[8]፡ ለኵሉ፡ ሰብእ።

[1] fehlt T [2] fehlt T [3] T ዘይውቅከ፡ [4] T ወበመዋዕል፡ [5] T በቅድሜከ፡ [6] F ወበሊዕ፡ [7] T አብዞኆ፡ መባልዕት፡ [8] T ሠናይ፡

Text zu S. 14: ተብህለ፡ ወመጽአ፡ ጠቢብ፡ ለጠቢብ፡ ኀበ፡ ማኅደሩ[1]፡ እንዘ፡ ይከውን[2]፡ ባሕታዌ፡ ወይቤሎ፡ አጠቢብ፡ ባሕታዌ፡ ባሕቲትከ[3]፤ ወይቤሎ[4]፡ ኢኮንኩ፡ አነ[5]፡ ባሕቲትየ፡ አላ፡ ሀሎኩ፡ ምስለ፡ ሰብእ፡ ብዙኃን፡ ወጠቢባን[6]፤ ወዘፈቀድኩ፡ እምእሉ፡ እትናገር፡ ምስሌሁ፡ ወይትናገረኒ። ወእምዝ፡ ሰፍሐ፡ እደዊሁ፡ ወአውፅአ፡ ብዙኃተ፡ መጻሕፍተ፡ እመዝገቡ[7]፡ ወይቤ፡ ዝንቱ፡ ጋሊኖስ፡ ሀልው፡ ወአብቅራጥሂ፡ ይጌሥጽ፡ ወስቅራጥሂ፡ ይሜህር፡ ወአፍላጦን፡ ይነብብ፡ ወአርስጣጣሊስ፡ ይከውን፡ ስምዐ፡ ወአቅለንዲኖስሂ፡ ይሜስል[8]፡ ወሀርምስ፡ ያወሥእ፡ ወፊርፎርዮስ፡ ያዜክር፡ ወጎርጎርዮስ፡ ይነብብ፡ ወዳዊት፡ ይሜህር፡ ወጳውሎስ፡ ይሰብክ[9]፡ ወወንጌልሂ[10]፡ ያበስር፤ ወዘፈቀድኩ፡ እምእሉ፡ ኵሎሙ፡ ይዛዋዕ፡ ምስሌየ፡ ወእዛዋዕ፡ ምስሌሁ፡ ወኢያአምር፡ ኑፋቄ፡ ለግሙራ[11]።

[1] T ወመጽአ፡ ጠቢብ፡ ኀበ፡ ጠቢብ፡ [2] F u. T እስመ፡ ኮነ፡ [3] F አጠቢብ፡ ባሕታዊ፡ እፎኑ፡ ትትዔገሥ፡ ላዕለ፡ ባሕታዌ፡ ባሕቲትከ፡ T verdient unbedingt den Vorzug. [4] F ወ

ይቤሎ ፡ በሕታዊ ፡ [5] አነ ፡ fehlt F [6] F ብዙኃን ፡ ጠቢባን ፡ ወመገሥጻን ፡ [7] F እምገባሁ ፡ [8] Diese Worte ወአቅለንዲኖስ ፡ ይሜስል ፡ (so F und T) sind dunkel. Der Eigenname fehlt in Dillmanns Verzeichniss: dem Zusammenhang nach muss es durchaus ein griechischer Philosoph sein; welcher gemeint ist, lässt sich freilich nicht ermitteln. [9] ወጸውሎስ፡ይሰብክ፡ fehlt T [10] T ወወንጌል፡መንግሥትኪ፡ [11] T ለዝልፉ ፡

Ausführung zu S. 15 lin. 6: ድምቅራጥ ፡ Es handelt sich hier um Einen Spruch, welchen F 38b dem Sokrates, T 20b dem ድምቅራጥ ፡ beilegt. Nach dem bekannten textkritischen Kanon verdient die letztere Lesart, als die ungewöhnlichere, den Vorzug. Der Spruch selbst lautet: ዘያኀስርሙ፡ለጻድቃን፡ያህጕል፡ሃይማኖቶ፤ ወዘኒ፡ተሳለቀ፡ላዕለ፡ንጉሥ፡ያህጕል፡ርእሶ። „*Wer die Gerechten verachtet, verdirbt seinen Glauben, wer aber den König verlacht, verdirbt sein Leben.*“ In griechischen Quellen habe ich den Spruch nicht finden können; dagegen hat ihn Šahrastânî in etwas erweiterter Form unter den Sprüchen des Hermes (هرمس) pag. ۲۴۲:

وقال لا ينبغي للعاقل ان يستخف بثلثة اقوام السلطان
والعلماء والاخوان فان من استخف بالسلطان افسد عليه
عيشه ومن استخف بالعلماء افسد عليه دينه ومن استخف
بالاخوان افسد عليه مروته '

Text zu S. 16—19: በስመ፡እግዚአብሔር፡መሐሪ፡ወመስተሣህል፡ወላዕሌሁ፡ትውክልትነ፡ወረድኤትነ፡ንዌጥን[1]፡በረድኤተ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ በጽሒፈ፡መጽሐፈ፡ፈላስፋ[2] ፡ ጠቢባን፡ዘተናገሩ፡ባቲ፡ለለ፡፩፩[3]እምኔሆሙ፡በአምጣነ፡ክሂሎቱ፤ወናሁ፡አስተጋባእኩ፡ውስቴታ፡ነገረ፡ምዕዳን፡ብዙኀ፡ወተግሣጸ፡ሠናይተ[4]፡ወዜና፡ቅሱመ[5]፡ከመ፡ጼው፤[ዘጸዩሕ፡ዐቂበታ፡ወቀሊል፡ሰሚዖታ፡][6]ወይእቲ፡ታስተፌሥሕ፡አልባበ፡ወትጼጉ፡ልቡና፡ለለባዊ፡ዘኮኑ፡ውስቴታ፡ግብረ፡ግሁደ፡ወብዩነ፡እምጥበቡ፡ለጠቢብ[7]፡ወዜናሁ፡ለማእምር፤ወይእቲ፡ብርሃነ፡ተኀሥሥ፡ወመብ

ርሄ[8]፡ ልቡና፡ ይእቲ፤ ወቦ፡ ውስቴታ፡ ማእሰረ፡ ረባሕ፡ ወዛቲ፡ ትትበ
ደር፡ እምወርቅ፡ ወእምብሩር፡ ወእምአዕናቍ፡ ክቡራን፤ ወትሜኒ፡
እምጽጌ፡ ገነት፡ ወአይ፡ ገነት[9]፡ ዘይትማሰላ፡ በአርአያ፡ ወበጼና፡
መዐዛ፤ ወለዛቲሰ፡ ገነት፡ በእንግድአከ፡ ትጸውራ፡ ወበልብከ[10]፡ ተዐ
ቍራ፤ ወይእቲ፡ ታሰምር፡ ልቡናከ፡ ወእግዚአብሔር፡ ልዑል፡ ጸገ
ወከ፡ እምነ፡ ልቡና፡ በአፈድፍዶ፡ ወእምነ፡ አእምሮሂ፡ በአብዝኆ፡
ወእምነ፡ ግዕዝሂ፡ በአግህዶ፡ ወወሰከከ፡ እግዚአብሔር፡ እምኵሉ፡
ትሩፋት። አንተሰ፡ እምከመ፡ አንበብከ፡ ውስቴታ፡ ትዌስከከ፡ ልቡ
ና፡ በዲበ፡ ልቡናከ፡ ወታረኀራኀ፡ ጠባይዒከ፡ ወታስተጥዕም፡ ልሳነከ፡
ወታሜኒ፡ ግዕዘከ፡ ወታረትዕ፡ ለከ[11]፡ ቃለከ፡ ወትሜርሕ፡ ለከ፡ ኵሎ፡
መፍቅደከ። ታአምር፡ በአሐቲ፡ ወርኀ፡ ዘኢታአምሮ፡ በኵሎ፡ መዋ
ዕሊከ፡ እምአፈ፡ ዕደው፡ ጠቢባን[12]፡ ምስለ[13]፡ ዕረፍት፡ በጻምዎ[14]፡
ወበጻህቅ፡ ወተኀሥሦ፡ ወቀዊምሂ፡ በአንቀፀ፡ ረባሕ፡ ወነቢርሂ፡ በቅ
ድመ፡ መዓርገ፡ ሰብእ፡ ግሡጻን፤ ወዛቲ፡ ትኄይስ፡ እምዘጊበ፡ ወዛግ
ብት፡ ወትጼኑ፡ እምኵሎን፡ አፈዋት፡ ምዑዛት፡ ወኄርት፡ ይእቲ፡ ወ
ጽድቅ፡ ቃላ[15]፤ ወለሊሃ፡ ትትኤዘዝ፡ ለከ፡ በሌሊት፡ ከመ፡ መዓልት፡
ወዓዲ፡ ትትኤዘዝ፡ ለከ፡ በውስተ፡ ፍኖት[16]፡ ወትሄሉ፡ ምስሌከ፡ ወኢ
ትትፈለጥ፡ እምኔከ፤ ወሶበሂ፡ ትጼውዓ፡ ይእቲ፡ ታፈጥን፡ መጺአ፡ ኀ
ቤከ፡ ወመዜንወሂ፡ ዘያስተፌሥሕ፡ ትከውነከ፡ ረድኤት፡ ጽኑዕ፡ ይእ
ቲ፡ ላዕለ፡ ፍናዋተ፡ ትካዝ፡ ወሀጕል፡ ወትዌስከከ፡ ትፍሥሕተ፡ በዲበ፡
ትፍሥሕትከ[17]፡ ወመቅለሌ፡ ትካዛት፡ ይእቲ፡ ለዝሉፉ፡ ወታስተጋብ
እ፡ ለከ፡ በአምጣነ፡ ትክል፡ ትትረዳእ፡ ባቲ፡ በኵሉ፡ ፍናዋተ፡ ትካዝከ፡
ወታሴስል፡ ለከ፡ ተጻዕቆተ፡ ሐዘንከ፡ ወኑኀ፡ ንቅህትከ፡ ወሰኪቦትከ[18]።
ትጼውዓ፡ አመ፡ ምንዳቤከ፡ ወትትኤዘዝ፡ ለከ፡ በሐዊሮትከ፡ ወነቢ
ሮትከ፡ ወተአምና፡ በኵሉ፡ ግብርከ፡ ወታስተዳልዋ፡ ለዕለተ፡ ፍሥ
ሓከ፡ ወይእቲ፡ ምእመን፡ ላዕለ፡ ንዋይ፡ ወብእሲት፡ ህየንተ፡ መጋቢ፡
ጠቢብ፡ ወመዜንውሂ፡ ሠናይ፡ ይእቲ፡ ኢያዐቅፉ፡ ትጋሀ፡ ሌሊት፡
ወኢያደክማ፡ ወኢያስተሀክያ፡ ብዝኀ፡ ነጽሮ። እመ፡ ፈቀድከ፡

ትሥሕቅ፡እምተስፋሃ፡ወእመ፡ፈቀድከ፡ትበኪ፡እምተግሣጸ፡ወይ
እቲ፡ነባቢት፡ወበሃምሂ፡ዘያዜክር፡ይእቲ፡ወሶበሰ፡ኢኮነ፡እምትሩ
ፋቲሃ፡ላዕሌከ፡ወአሠንዮታ፡ለከ፡እምኢከልአት፡እምኔከ፡ነቢረ፡
አብዳን፡ወትድምርተ፡እኩያን፡ምስሌከ፤ወዛቲ፡ትከውነከ፡መክ
ፈልተ፡ዐቢየ[19]፡ወዝክረ፡ሠናየ፡ወእኀወ፡ፍቁረ፡ወነባሪሂ[20]፡በ
ቋዒ፡ይእቲ፡ወመዜንውሂ፡መስተፍሥሒ[21]፡ይእቲ፡ወተውሳከ፡
ልቡናሂ፡ለለባዊ፡ይእቲ፡እስመ፡መጽሐፍሰ፡መገሥጽት፡ወክብ
ርት፡ይእቲ[22]፡ታስተፌሥሕ፡ለዘ፡ተዛወጋ፡ወለዘ፡ነበረ፡ምስሌሃ፡
ተኀብእ፡ምስጢራቲሃ[23]፡ወኢትትፌጸም፡በዜና፡ወሶበሂ፡ታቀርባ፡
ትቀርብ፡ወለእመሂ፡አርሐቃ፡ኢትትመዐዕ፡ወሶበሂ፡ትጼውዓ፡ታ
ወሥአከ፡ወሶበሂ፡ትትጌበራ፡ኢታነውር፡ወትበውእ፡ለከ፡ታሕተ፡
ትእዛዝከ[24]፡ወታሌብወከ፡በዘ፡ባቲ፡በቍዔተ፡ለጉባኤ፡ወታሴስል፡
እምኔከ፡ደነሰ፡ነውር፡ወትከልአከ፡ገቢረ፡ኀጢአት፡ወአበሳ፡ወት
ትኖለወከ፡በኵሎን፡መዋዕሊከ፡ወመዜንወሂ፡ትከውነከ፡አመ፡ተ
ባሕትዎትከ፡ወኢታጌብረከ፡ግብረ፡ዘኢትክል፡ወኢታጸውረከ፡
ግብረ፡ሕሡመ፡ወታሴስል፡እምኔከ፡ኑፋቄ፡ተራሕቆት፡ወታረትዕ፡
ልሳነከ፡እምዕቅፍታት፤ተኀልፍ፡በነጽሮታ፡ጊዜያተ፡ብዙኀ፡ወት
ትናዘዝ፡ባቲ፡እምትካዛት፡ብዙኃት፡ወጽኑዓት[25]፡ወመስተጋብአ፡
ጾታ፡ተግሣጻት፡ይእቲ፡ወአስተላጻቄ፡ርሑቃን፡ወፍቁራን[26]፡ይ
እቲ፡ይረክብ፡ባቲ፡በቍዔተ፡ዘአጥረያ፡ወይብዕል፡እምነ፡ካልኣ
ኒሁ፡ዘያነብባ፡እስመ፡ዛቲሰ፡ጽጌ፡ገነት፡ምዕዝት፡ይእቲ፡፡ እብል፡
እንከ፡እስመ፡ዘያነብብሰ፡ዘልፈ[27]፡መጻሕፍተ፡አምላካዊተ፡ኢያኀ
ጥእ፡ረባሐ፡እስመ፡መጻሕፍትሰ፡መክነ፡መዝገበ፡አእምሮ፡ወጥ
በብ፡እሙንቱ፤እስመ፡ነፍስሰ፡ኀይል፡ልቡናዊት፡ይእቲ[28]፡ወኀ
ይል፡ሥጋዊት፡ይእቲ፡ባቲ፡ይረክብ፡ሰብእ፡ግብረ፡ልቡናዊተ፡
በልቡና፡ወሥጋዊተሂ፡በሥጋ፡፡

[1] F ንወጥን፡ [2] T ፈለስፋ፡ die andere Schreibart ፈላስፋ፡ ist vorzuziehen, da diese Form gewiss mit dem arabischen

فلاسفة zusammenhängt. So haben auch F und T an allen übrigen Stellen. [3] T ፩ [4] T ወናሁአስተጋብኡ፡ውስቴታ፡በምዕዳንብዙኅ፡ወተግሣፅ፡ጥዑም፡ [5] F ቅሥመታ፡ [6] fehlt T [7] T ልበና፡ለለባዊ፡ወሀሎ፡ውስቴታ፡ግብር፡ሠናይ፡ወይእቲ፡ጥበብ፡ [8] T ወመራሒተ፡ [9] T ወዓይ፡ስብሐት፡ [10] F በልብስከ፡ [11] fehlt T [12] fehlt F [13] T ዘእንበለ፡ [14] T በትጋሀ፡ [15] T ወጽድት፡ (für ጸድቀት፡?) ቃል፡ [16] T ፍኖትከ፡ [17] T ትፍሥሕት፡ [18] T ወኢሰኪበትከ፡ [19] Diese beiden Worte fehlen T [20] T ወነቢርኪ፡ [21] F ሠናይ፡ [22] fehlt T [23] fehlt T [24] T ትካዝከ፡ [25] T እምትካዛት፡ጽኑዓት፡ [26] T ወቈርን፡ dann geändert in ወቈርበን፡ [27] fehlt T [28] fehlt T

Anmerkungen zur Uebersetzung S. 16—19.

[1] zu S. 16. Ein sehr überflüssiger Zusatz von F, vermuthlich eingeschoben, um auf eine ziemlich ungeschickte Weise dem Leser das tertium comparationis zwischen dem Buch und dem Salz klar zu machen.

[2] zu S. 16. Diese äusserst schwerfällige Construction des F wird von T vereinfacht zu: „*Und es sind in ihm schöne Thaten und es ist Weisheit und Verkündigung des Gelehrten*“; doch verdient F, als gleichfalls einen guten Sinn gebend und sich ohne Zwang dem Zusammenhang einfügend, den Vorzug: der Satz ዘከኑ፡ውስቴታ፡ግብረ፡ግሁደ፡ወብዩን፡ muss dann als eine das Vorhergehende begründende Parenthese aufgefasst werden, und እምጥበቡ፡ለጠቢብ፡ u. s. w. als direct an ወትጼጉ፡ልቡና፡ለለባዊ፡ sich anschliessend.

[3] zu S. 16. Nach T „*Führerin,*“

[4] zu S. 16. Nach T „*und welche Herrlichkeit.*“

[5] zu S. 16. Nach F „*in deinem Kleide*“; die Wörter für Kleid ልብስ፡ und Herz ልብ፡ unterscheiden sich nur in Einem Buchstaben.

[6] zu S. 17. Nach T „*ohne Ruhe*“, d. h. rastlos; doch scheint zu dem Charakter des Ganzen besser zu passen, was

F bietet: „*mit Ruhe*“; d. h. Du hast es in diesem Buche ganz bequem und in der nächsten Nähe, und brauchst nicht erst weite Reisen und grosse Anstrengungen darum zu machen.

[7] zu S. 17. Nach T, „*und deines Nicht-Schlafens*“, was eine ganz kahle und schaale Tautologie ist. F als einen recht guten Sinn gebend, verdient unbedingt den Vorzug, um so mehr, als dieser Sinn gerade durch seine geschraubte oxymorische Ausdrucksweise sich an der vorliegenden Stelle doppelt empfiehlt: „*Das Buch hält von dir fern die Länge deines Wachens und deines Schlafens*“, d. h. indem es dir den schlafraubenden Kummer verscheucht, die Länge deines Wachens, und indem es dich zu ernstem Streben anspornt, die Länge deines Schlafens.

[8] zu S. 17. Diese sonderbare Ausdrucksweise lag dem Aethiopen deshalb näher, weil sein Wort für „Buch“ መጽሐፍ፡ ein Femininum ist. Er kann daher eher sagen: Das Buch ist gegen dich sanft und liebevoll wie ein zärtliches Weib, und nicht herrisch und rauh, wie ein gestrenger Vormund.

[9] zu S. 18. Diese Worte sind sehr auffallend und scheinen corrupt; denn dem Zusammenhang nach sollte man gerade das Gegentheil erwarten. Wenn die Lesart des F richtig ist, so könnte allenfalls gedeutet werden entweder durch ኀብአ፡ in dem Sinn nicht von abscondere, sondern von recondere, was wir durch die Uebersetzung „bergen“ andeuten wollten; diese Bedeutung ist aber für ኀብአ፡ nicht zu belegen. Oder man müsste ነበረ፡ምስለ፡ hier fassen in dem gar nicht seltenen Sinn von συνοικεῖν τινι von ehelicher Gemeinschaft: wer mit dem Buch, welches dem Aethiopen ein Femininum ist, eine Ehe eingeht, der kann ihm getrost anvertrauen, was er auf dem Herzen hat, da es nicht, wie ein irdisches Weib, diese häuslichen Geheimnisse ausplaudert, sondern sie bei sich behält. Diese Deutung hat etwas Bestechendes, passt aber nicht zu dem unmittelbar Folgenden: „*und wird nicht fertig mit Verkündigung*“; auch müsste man dann ትኀብእ፡ምስጢራቲሁ፡ erwarten. Wir werden also doch wohl eine Corruptel statuieren müssen und bei dem Aethiopen einen Uebersetzungsfehler annehmen. Und da liegt die Vermuthung sehr nahe, dass in dem arabischen Original etwa stand فتخفى اسرارها: bei der augenschein-

lich sehr späten Entstehungszeit des Werkes wäre eine derartige incorrecte Ausdrucksweise nicht unmöglich. Nun kann خفى je nach der Construction entweder „verbergen“ oder „offenbaren“ heissen, in welch letzterem Falle in der Regel die vierte Form mit عن der Person steht, nach Freytag aber auch die erste Form mit dem Accusativ der Sache. Der Aethiope, der jedenfalls einen unpunctierten Text vor sich hatte, las die obigen Worte nun wahrscheinlich فَتَخْفَى أَسْرَارَهَا und übersetzte ganz banausisch ተኀብእ፡ ምስጢራቲሃ፡ was jene Consonanten zwar heissen können, hier aber dem Sinne nach ganz unmöglich ist: solche unbegreiflich gedankenlosen Uebertragungen sind bei orientalischen Uebersetzern nicht ganz selten. Uebrigens mochte hier der Umstand den Irrthum unterstützen, dass nachher in dem Buch das Bei-sich-behalten von anvertrauten Geheimnissen ኀቢእ፡ ምስጢር፡ eine grosse Rolle spielt und oftmals dringend empfohlen wird als eine der ersten Tugenden. Nehmen wir also an, der Verfasser des arabischen Originals habe geschrieben فتخفى اسرارها und damit sagen wollen, was sonst gewöhnlich heisst فَتُخْفِى عَنْهُ أَسْرَارَهَا oder noch einfacher, er habe die erste Form gemeint und gelesen haben wollen فَتَخْفِى أَسْرَارَهَا nach jener von Freytag angeführten Construction, so gäbe dies den Sinn: „*dem offenbart es seine Geheimnisse und wird nicht fertig mit Verkündigung.*“ Dies passt in den ganzen Zusammenhang aufs Beste, ja wird geradezu gefordert, und der Anstoss, den der vorliegende Text bietet, scheint sich so erklären zu lassen.

[10] zu S. 18. Nach F; dies war auch gewiss ursprünglich von T beabsichtigt durch sein ወቄርን፡ später corrigierte er das Wortmonstrum ወቄርብን፡ heraus, mit dem er offenbar ወቀፈብን፡ gemeint hat. Dies wäre in der Verbindung mit ርሑቃን፡ sehr bequem, ist aber eben deshalb weniger wahrscheinlich; denn dass in F ፍቄራን፡ für ቅፈብን፡ sollte verschrieben sein, ist nicht anzunehmen. Auch giebt diese Lesart einen durchaus guten Sinn, der zu der etwas charlatanmässigen Selbstanpreisung unsrer Vorrede ganz wohl passt: Dieses

Buch verbindet ferne Freunde geistig, wenn sie gemeinschaftlich darin studieren.

Text zu S. 19—21: den arabischen beigefügten Text wollen wir als Probe einer derartigen Karschunischen Handschrift in getreuer Copie geben mit Beibehaltung aller auffallenden Schreibweisen wie namentlich die regellose Setzung des Teschdid und der Vocalzeichen: auch Soloecismen sind nicht geändert; der Codex ist offenbar aus dem Arabischen übergeschrieben, aber stark mit Syriasmen versetzt:

1. ትእዛዙ ፡ ለሐኪም ፡ ጠቢብ ፡ ይቤ ፡ ስማዕ ፡ ወልድየ ፡ ወተዘከር ፡ ቃልየ ፡ ከመ ፡ ትዘከሮ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ልዑል ፡ ወዐዚዝ ፤ ወልድየ ፡ ሶበ ፡ ትሰምዕ ፡ ነገረ ፡ ኅባእ ፡ በልብከ ፡ ወኢትክሥት ፡ ለካልእከ ፡ ከመ ፡ ኢትኩን ፡ አፍሓመ ፡ ወታውዒ ፡ ልሳነከ ፡ ወታረብሐከ ፡ ስላቀ ፡ ወትሬስየከ ፡ ጽሉአ ፡ በኀበ ፡ እግዚአብሔር ።

ܘܩܐܠ܀ ܝܐ ܒ̈ܢܝ ܐܣܡܥ ܟܠܐܡܝ ܘܐܬܒܥ ܪܐܝ̈[1] ܘܐܚܦܙ ܡܩܐܠܝ

ܝܐ ܒ̈ܢܝ ܐܢ ܣܡܥܬ ܟܠܡܗ ܕܥܗܐ (sic) ܬܡܘܬ ܦܝ ܩܠܒܟ ܘܠܐ

ܬܟܫܦܗܐ ܠܓܝܪܟ܀ ܠܐܢܗ ܬܨܝܪ ܓܡܪܗ ܘܬܚܪܩ ܠܣܐܢܟ ܘܬܘܠܡ ܓܣܡܟ

ܒܓܝܪ ܦܐܝܕܗ ܐܠܐܠܡ܀ ܘܬܟܣܒ ܥܐܪ܀ ܘܬܚܓܠ ܡܢ ܐܠܠܗ ܘܡܢ

ܐܠܢܐܣ܀

[1] d. h. رايى.

2. ወልድየ ፡ እሠኒ ፡ ቃለከ ፡ ወግዕዘከ ፡ እስመ ፡ እንሳሕስሐተ ፡ ዘነቡ ፡ ለከልብ ፡ ይሁብ ፡ ኅብስተ ፡ ወመንከሱሂ ፡ ዝብጠተ ፡ በአእባን ።

ܝܐ ܒ̈ܢܝ ܟ̈ܢ ܕܢܒ (sic) ܘܦܡ ܡܬܐܪ̈ܒ (لان) ذنب الكلب

يكسب له الطعام وفمه يكسب الضرب'[1]

[1] Diese Worte sind aus Šahrastânî ٣٠٥ und ٣٠٩, wo sie dem ديمقراطيس zugeschrieben werden.

3. ወልድየ ፡ ኢትንበር ፡ ኀበ ፡ ሀሎ ፡ ውስቴቱ ፡ ጋእዝ ፡ እስመ ፡ ተናግሮ ፡ ያመጽእ ፡ ጋእዘ ፡ ወጋእዝሂ[1] ፡ ያወርስ ፡ ቂመ ፡ ወቀትለ ።

ܘܐܢ ܬܟܘܢ ܒܝܢ ܐܠܡܫܐܪܝܢ܀ ܐܢ ܦܝ ܐܠܚܟܡܗ ܐܠܚܡܪܐ

ܐܦܝ̈ ܠܓܝܘܣܐ܀ ܘܡܢ ܠܓܝܘܣܐ ܡܕܡ ܐܦܝ̈ ܠܡܪܟܒ܀ ܘܡܢ ܠܡܪܟܒ
ܡܦܝ̈ ܠܡܠܟܐ܀

[1] T ወዕዝንኒ፡

4. ወልድየ[1]፡ ሶበሰ፡ ይትሐነጽ፡ ቤት፡ በቃል፡ ዘእንበለ፡ ገቢር፡ እምከነ፡ አድግ፡ የሐንጽ፡ ፪ቤተ፡ ለለ፡ ኵሉ፡ ዕለት ።

ܠܗ ܦܐܝ ܒܠܒܘܫܐ (sic) ܠܚܠܦܐ ܡܕܡ ܒܡܠܐ ܦܐܝ ܠܡܫܬܪܐ ܡܕܡ
ܦܐܝ ܗܘܐ ܒܡܠܬܐ ܦܠܡܘܪܗ܀

[1] fehlt T

5. ወልድየ፡ ጸዊረ፡ አእባን፡ ምስለ፡ ብእሲ፡ ጠቢብ፡ ወልብው[1]፡ ይኄይስ፡ እምሰቲየ[2]፡ ወይን፡ ምስለ፡ አብድ ።

ܝܐ ܟܠܒ ܢܬܒ ܠܚܡܪܬܗ ܗܘܐ ܙܢܝܐ ܡܫܬܪܐ܀ ܐܝܟ ܣܝܡܐ ܕܡܢ ܡܩܒܪ
ܠܓܡܪ ܗܘܐ ܙܢܝܐ ܠܡܫܬܪܐ܀

[1] T ጸረ፡ ብእሲ፡ ብእሲ፡ ጠቢብ፡ [2] So F, während T immer die jüngere Schreibart ሰትዩ፡ hat. Ueberhaupt zeigt F fast durchgängig die ältere Form, den dritten Vocal vor nachfolgendem Jamân beizubehalten: z. B. ኢያበኪዮሙ፡ 17b, wofür T 7a ኢያበክዮሙ፡ hat und viele ähnliche Fälle. Sogar den Pluralis der auf ዊ፡ ausgehenden Nomina bildet F regelmässig ዊያን፡ und ዊያት፡ z. B. ለባዊያን፡ 22a; bei anderen auf î ausgehenden Wörtern ist die Form mit dem sechsten Vocal die gewöhnlichere, doch findet sich auch ዐቃቢያን፡ 13b, ወሃቢያን፡ 113a, አግዓዚያን፡ 138b und 155a, ዐማፂያን፡ 179b und ቀታሊያት፡ 203b. Vgl. Henoch 7, 1 die Variante und Dillm. fol. 954 ሕዝብ፡ ዐላዊያን፡

6. ወልድየ፡ አምጣነ፡ ሀሎ፡ አሣእን፡ በእገሪከ፡ ኪድ፡ ሦከ፡ ወጼሕ፡ ፍኖተ፡ ለደቂቅከ፡ ወለደቂቀ፡ ደቂቅከ ።

ܝܐ ܟܠܒ ܗܘܐ ܕܐܡܪ ܦܐ ܙܢܝܐ ܢܣܒ ܐܩܝܡ ܒܗ ܕܟܠ ܠܡܫܬܪܐ܀
ܘܐܟܠ ܠܚܡܪܐ ܠܟܠܒܐ (sic) ܘܟܠܒ ܟܠܒܐ܀

7. ወልድየ፡ ባዕል፡ ለእመ፡ በልዐ፡ ከይሲ፡ ይብልዎ፡ የኀሥ

ሥ ፡ ፈውሰ ፡ ቦቱ ፡ ወእመሰ ፡ በልዐ ፡ ነዳይ ፡ ይብልዎ ፡ እምረኃብ ፡
ውእቱ ።

ܩ̈ܠ ܠܠܓܝܠ ܐܢ ܐܢܬ ܠܠܝܬܡ ܡܛܥܡܗܡ ܠܠܓܝܐܥ ܡܢ
ܫܒܥܗܡ. ܘܐܢ ܐܢܬܗ ܠܐ ܬܓܝܒ ܡܣܟܝܢ ܡܥܠܡܐ (sic) ܠܠܓܐܥ ܡܢ
ܓܘܥܗ.

8. ወልድየ ፡ ሶበ ፡ ይበጽሕ ፡ ኀቤከ ፡ ዘየኀስር ፡ እምኔከ ፡ ወይነዲ ፡
ተቀበሎ ፡ በቀዊም ።

ܒܢܝ ܐܢ ܐܫܬܡܟܬ ܪ̈ܓܠܐܩܠ (sic)[1] ܡܟܬ. ܐܫܬܡܟܬܗ ܐܠܝ
ܡܘܬܐ̈.

[1] Soll natürlich heissen: رجل اقلّ.

9. ወልድየ ፡ እኩይሰ ፡ ይወድቅ ፡ ወኢይትነሣእ ፡ ወኄርሰ ፡ ይወ
ድቅ ፡ ወእምዝ ፡ ይትነሣእ ፡ ወይነብር ፡ መከኖ ።

ܩ̈ܠ ܠܠܫܪܝܪ ܝܩܥ ܘܡܟܐܢ. ܘܠܠܨܐܠܚ ܘܟܠܗ ܟܠܐ ܡܢ ܡܐܟܢܗ
ܘܐܢ ܝܩܥ. ܘܐܝ ܘܩܥ ܝܩܘܡ ܟܠ̈ܘܩܬ.

10. ወልድየ ፡ ኢታዕርዕ ፡ ዘቢጦቶ ፡ ለወልድከ ፡ እስመ ፡ ተግሣ
ጽሰ ፡ ለሕፃን ፡ ይከውኖ ፡ ሠናየ ፡ በከመ ፡ ያሜንዮ ፡ ድኩዕ ፡ ለምድር ፤
ወከመ ፡ ምድር ፡ ዘኢኮነት ፡ ጕፃጕፀ ፡ ወዘባቲ[1] ፡ ሣዕር ፡ ታስተፌሥሖ ፡
ለእንስሳ ፡ ከማሁ ፡ ወልድኒ ፡ ግሡጽ ፡ ያስተፌሥሖ ፡ አቡሁ ።

ܩ̈ܠ ܝ ܠܬܢܥ ܥܢ ܐܒܢܟ ܐܕܒܟ. ܦܐܢ ܐܕܒ ܠܠܛܦܠ ܡܬܠ
ܙܒܠ ܠܠܒܣܬܐܢ. ܘܡܬܠ ܐܪܨ ܦܝܗ ܠܠܚܫܝܫ. ܘܡܬܠ ܐܪܨ
ܠܠܒܗܐܝܡ ܘܝܦܪܚ ܠܠܐܒ.

[1] F ወቦቱ ፡

11. ወልድየ ፡ አኀዘ ፡ ለወልድከ ፡ እንዘ ፡ ንኡስ ፡ ውእቱ ፡ ከመ ፡ ኢ
ይልህቅ ፡ ወኢትክል[1] ፡ ላዕሌሁ ፡ ወተኀፍር ፡ እምግባሩ ፡ ሙስንት[2] ።

ܩ̈ܠ ܐܡܣܟ ܐܒܢܟ ܡܢ ܨܓܪܗ ܘܐܕ̈ܒܗ. ܡܢ ܩܒܠ ܡܐ ܝܟܒܪ
ܘܝܬ̈ܩܘܝ ܥܠܝܟ ܘܬܬܘܠܝ ܡܢ ܐܬܥܐܒܟ.

[1] T በንዕሱ፡ሀለወ፡ወአመ፡ልህቀ፡ኢ.ትክል፡ [2] T ሙንት፡ ወእኪ.ት፡

12. ስም፡ሠናይ፡ይኄይስ፡እምነ፡አርአያ፡ሠናይ፡እስመ[1]፡ ስም፡ሠናይ፡ይሄሉ፡እስከ፡ለዓለም፡ወአርአያሰ፡ወመልክእ፡ሠ ናይ፡የኀልፍ።

ܡܢ ܩ̈ܘܠ ܐ̈ ܠܣܩܪܐܛܝܣ ܡܢ ܩܕܪ ܐܢ ܝܩܘܠ ܐܠܚܩ ܘܠܡ ܝܩܠ ܘܡܩܕܪ܀ ܘܠܡ ܝܩܕܪ ܠܐܟܣ ܦܥܠܗ ܥܠܝܗ ܐܠܐܬܡ܀

[1] Dieser ganze Anfang fehlt T

13. ወልድየ፡ይኄይስ፡ድኒዕ፡በእግር፡እምነ፡ድኒዕ፡በል ሳን፡ወኢ.ታውጽእ፡ነገረ፡እምአፉከ፡እስከ፡ትትማከር፡ምስለ[1]፡ ነፍስከ።

ܡܢ ܩ̈ܘܠ تعثر برجلك خير من تعثر بلسانك [2](ܘ)ܐ̈ ܠܣܩܪܐܛ ܠܐܢܥܛܗ ܡܢ ܟܠܡܗ ܦܝܗ ܠܣܩܪܐܛ ܘܡܢܟܪ܀

[1] fehlt F [2] Aus Šahrastânî entlehnt, wo von سولون erzählt wird: pag. ٢٩٨ راى رجلا عثر فقال له تعثر الخ. Zu vergleichen Maximus 940: Σωκράτης. Κρεῖττον εἶναι τῷ ποδὶ ὀλισϑαίνειν ἢ τῇ γλώσσᾳ.

14. ወልድየ፡ለእመ፡ተመይጠ፡ሐረተ፡ማይ[1]፡ድኅሬሁ፡ወለ እመ፡ሰረሩ፡አዕዋፍ፡እንበለ፡ክንፍ፡ወጻዕደወ፡ቋዕ፡ከመ፡በረድ፡ ይከውን[2]፡አብድ፡ጠቢበ።

ܡܢ ܩ̈ܘܠ ܐܢܩܪܐܛ (sic) ܠܠܩܠܒ ܡܥܢܝ ܦܝ ܐܠܡܚܪܡܐ܀ ܘܠܐܡܪ ܐܠܡܬܐܬܪ ܠܗ ܐܠܩܠܒ܀ ܘܠܠܩܠܒ ܐܠܡܬܘܬܪ ܡܥܢܝ܀ ܘܠܠܥܝܢ ܡܥܢܝ[3] ܦܠܠܡܥܢܝ܀ ܦܠܠܩܠܒ ܘܐܠܡܥܢܝ ܡܥܢܝܗܡ ܘܡܫܝܟܬܗܡ܀

[1] fehlt T [2] F ኢ.ይከውን፡ [3] Gemeint sein muss يجلى; die Schreibung ܡܥܢܝ ist nach Prof. Gildemeisters scharfsinniger Bemerkung ein stringenter Beweis, dass der Codex aus dem Arabischen übergeschrieben ist.

15. ወልድየ፡ ለእመ፡ ፈቀድከ፡ ትኩን ፡ ጠቢበ፡ ዕቀብ፡ ልሳነከ፡ እምነ፡ ሐስዎ[1]፡ ወእዴከ፡ እምነ፡ ሰሪቅ ።

ܠܐ ܟܠܗ ܐܝܟ ܐܝܟܢܐ ܐܝܟ ܠܗܘܢ ܡܫܟܚ ܐܢܫ ܠܡܚܕܪ ܠܫܢܗ ܡܢ ܠܡܓܕܦܘ܀

ܘܦܘܡܗ ܡܢ ܠܡܓܢܒܘܗ܀

[1] Diese beiden Worte fehlen bei F und T

Text zu S. 22. 1. እምነገረ፡ ስሰጣ፡ ጠቢብ፡ ይቤ ፤ ወልድየ፡ ኢተአብስ ፡ ወእመሂ ፡ አበስከ ፡ ኢታስተቃልላ[1] ፡ ወኢታስተአብዳ[2] ። Aenlich lateinisch 283: optimum quidem est, non peccare, peccantem vero agnoscere quam ignorare melius est, und so syrisch:

ܡܫܬܘܕܝܢܐ ܕܝܢ ܡܢ ܚܛܗܐ ܐܫܬܘܕܝܘ܀ ܗܢܐ ܕܐܢܫ ܠܐ ܢܚܛܐ. ܐܦ ܕܝܢ ܠܡܬܘܕܝܘ ܘܠܡܚܛܐ.
ܥܕܡܐ ܕܝܢ ܗܢܐ ܕܐܢܫ ܠܚܛܗܐ ܡܫܘܕܐ܀ ܛܒ ܡܢ ܗܘ ܕܡܬܟܣܐ ܗܘܐ
ܠܡܘܪܩ ܕܝܢ ܗܢܐ ܕܝܕܥ ܕܡܚܛܐ ܐܢܫ ܕܠܐ ܢܚܛܐ. pag. 11, 3 Lag.
ܐܦ ܕܝܢ ܡܬܘܕܝܘ ܘܡܚܛܐ. ܡܬܟܬܒܐ ܠܗ ܕܢܬܘܕܐ ܚܛܗܘܗܝ. ܘܠܐܬܪܐ ܦܪܝ
ܕܩܕܡܐ ܘܒܬܪܟܢ. ܘܣܘܓܐ ܕܐܢܫܘܗܝ 21, 2. Dagegen stimmt es ziemlich wörtlich mit dem syrischen Pythagorasspruch: ܛܒ ܗܘ ܕܠܐ ܢܚܛܐ ܐܢܫ.
ܐܦ ܕܝܢ ܚܛܝܐ ܛܒ ܕܢܕܥ ܗܘ ܕܢܗܘܐ ܝܕܥ ܕܚܛܐ ܘܠܐ ܕܢܗܘܐ ܡܚܝܠ 199, 2.

Mit einem anderen Schluss unter den Pythagorassprüchen der روضة 17 v: ما احسن الانسان ان لا يخطى وان اخطا فما اكثر اشفاعه بان يكون عالما بانه اخطا ويحرص فى ان لا يعاود und wörtlich so Mubaššir bei Sanguinetti V, 8, 193 No. 29.

[1] T ኢታስተዓቀልላ፡ (sic) ወኢታስተቀልላ፡ [2] Die Uebersetzung: „*halte es nicht für einen (blossen, schuldlosen) Irrthum von dir*“ giebt zwar einen durchaus befriedigenden Sinn; doch nach der lateinischen und ersten syrischen Sextusversion und nach dem syrischen Pythagoras scheint ኢታስተአብዳ፡ anders zu fassen zu sein, und zwar: „stelle dich nicht dumm, thue nicht unwissend und unschuldig.“ Und diese Bedeutung scheint sich auch sprachlich begründen zu lassen. Da nämlich „das Causativum der Reflexiva oft nur ausdrückt: das ausüben, was das Reflexivum besagt“ (Dillm. §. 83 , 1), so können wir

wohl auf den Stamm III, 2 zurückgehen und nach Analogie von ተዐወረ፡ „sich blind stellen“ (§. 81, 2) ein ተአበደ፡ „sich dumm stellen“ annehmen und diese Bedeutung nach Obigem auch für den Stamm IV, 2 postulieren und übersetzen: „*Mein Sohn, sündige nicht, und wenn du gesündigt hast, nimm's nicht leicht, und ignoriere es nicht*“ entsprechend dem lateinischen agnoscere quam ignorare melius est. Im Arabischen ist für diese Bedeutung die sechste Conjugation; ein instructives Beispiel, zufällig von dem nämlichen Verbum, findet sich in der خطبة Ḥarîrîs pag. ١٢ ed. de Sacy: لا اكاد اخلص من غُمر جاهل وذى غِمر متجاهل Rückert treffend: „die nicht sehenden und die nicht sehen wollenden.“ Im Hebräischen ist es das Hithpaʿel: z. B. ויתנכר אליהם Gen. 42, 7: „und er stellte sich fremd gegen sie.“ Uebrigens gehen auch im Arabischen die sechste und zehnte Conjugation in der Bedeutung häufig in einander über. — NB. Die Einkleidung mit „Mein Sohn“ findet sich auch bei dem Syrer zweimal: 2, 17 und 5, 2.

2. ለብዋኬ፡እንከ፡ለጥበብ፡ክብርት፡ዘትበጽሕ፡ባቲ፡ኀበ፡ተዐግሦ[1]፡ኢትገሥጸቶሙ፡ለአብዳን። Lateinisch 285: magnam scito esse sapientiam per quam ferre potes ineruditorum inperitiam. Syrisch: ܚܟܡܬܐ ܕܝܢ ܪܒܬܐ ܠܗܘܬ ܚܫܘܒܐ ܠܟ. ܕܒܗ ܬܫܟܚ ܠܡܣܝܒܪܘ ܠܐ ܡܪܕܘܬܗܘܢ ܕܐܢܫܝܢ ܕܠܐ ܡܪܕܘܬܐ ܐܢܘܢ 21, 5. ܠܐܬܫܟܚ ܠܟ ܕܚܟܡܬܐ ܗܝ ܪܒܬܐ ܐܝܟ ܕܡܣܝܒܪܘܬܗ ܡܣܝܒܪ ܐܢܬ ܠܡܣܝܒܪܘ ܠܐ ܪܕܝܐ ܚܫܘܒܐ ܪܒܬܐ ܕܐܢܫܐ ܣܟܠܐ 6, 5.

[1] T ተዓግሦ፡ Dahinter schieben F አከይ፡ und T አከየ፡ ein, welches als überflüssiges und lästiges Flickwort getilgt worden ist.

3. ነፍሳቲሆሙ፡ለጠቢባን። ኢትጸግብ[1]፡እምተቀንዮ፡እግዚአብሔር፡ሎቱ፡ስብሐት። Dies ist fast wörtlich lateinisch 287: sapientum animae insatiabiles in amore dei — wie syrisch mit geringer Veränderung: ܢܦܫܬܗܘܢ ܕܚܟܝܡܐ ܠܐ ܣܒܥܐ ܡܢ ܪܚܡܬܗ ܕܐܠܗܐ 21, 7. ܠܢܦܫܐ ܓܝܪ ܕܚܟܝܡܐ ܠܝܬ ܣܒܥܘܬܗ ܣܒܥܐ ܡܢ ܪܚܡܬܗ ܕܐܠܗܐ 6, 8

— und kann ganz wohl übersetzt werden: *Die Seelen der Weisen sind unersättlich im Dienste Gottes, ihm sei Preis.*“ Nur der Singularis des Femininums ኢትጸግብ ፡ ist ungewöhnlich; man sollte eher ኢይጸግብ ፡ oder ኢይጸግቡ ፡ erwarten. F scheint ኢትጸግብ ፡ (so hatte er ursprünglich; das Zeichen des sechsten Vocals am ጸ ፡ ist ausradiert) als zweite Person des Masculinums und die letzten Worte, wie auch seine Interpunction zeigt, als besonderen Satz gefasst zu haben: „*Sei unersättlich im Dienste Gottes*“, welcher seine Parallele fände in dem syrischen Spruche 31, 4: ܘܐܬܪܥܝ ܒܥܒܕ ܡܪܝ ܒܫܘܡܠܝܗ ܕܐܠܗܐ : das ነፍሳቲሆሙ ፡ ለጠቢባን ፡ steht dann freilich ganz herrenlos und verlassen da als eine Ruine der ursprünglichen Form des Spruches; doch kommen derartige Entstellungen und Verstümmelungen des Textes nicht selten vor; im zweitnächsten Spruch wird uns ein weiteres Beispiel begegnen.

[1] fehlt T

4. ግበር ፡ መፍቅደከ ፡ እንዘ ፡ ትትቄከል ፡ ላዕለ ፡ ፈጣሪከ ፡ ከመ ፡ ትሠራሕ ፡ ኵሎ ፡ ግብርከ ። Dies ist wohl freie Umarbeitung von lateinisch 288: exordium a deo sume in agendo quae agis, was in die Reihenfolge passt und ungefähr den gleichen Sinn giebt. Aehnlich syrisch: .3, 5 ܒܟܠ ܡܕܡ ܕܥܒܕܝܢ ܒܗܘܢ، ܡܫܬܠܡܝܢ ܠܐܠܗܐ ܕܒܗ ܡܕܡ ܕܥܒܕܝܢ، ܒܫܡܗ ܕܐܠܗܐ ܗܘܝܬ ܕܥܒܕ .13, 25 ܘܟܠ ܡܕܡ 18, 22 ܒܫܡܗ ܕܐܠܗܐ ܫܪܝ ܡܕܡ ܕܥܒܕܬ ܠܐܠܗܐ ܢܗܘܐ ܥܡܟ. und ein Pythagorasspruch der روضة 17, v: متى التمست فعلا من الافعال قديما الى ربك عز وجل بالابتهال فالنجح فيه‘

5. ኢታፍቅራ ፡ ለሥጋ ፡ አላ ፡ ለነፍስከ ፡ እምድኅረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ልዑል ። Wenn wir hier mit T ለሥጋከ ፡ lesen, so giebt der erste Theil dieses Satzes einen ganz guten Sinn: „*Liebe nicht dein Fleisch, sondern deine Seele*“, wofür Parallelen bieten Antonius 952: ἀνθρώποις ἁρμόδιον ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος λόγον ποιεῖσθαι und der Syrer 13, 30 — 14, 1: ܠܐ ܬܪܚܡ ܕܒܣܪܐ ܗܘ ܦܓܪܐ ܐܠܐ ܠܢܦܫܟ. ܐܠܐ ܕܢ ܚܒܪܘܗܝ ܕܢܦܫܐ. aber was fangen wir nachher mit እምድኅረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ልዑል ፡ an? Dieses „nach Gott“

post deum μετὰ θεὸν ܡܢ ܒܬܪ ܐܠܗܐ ist ein Lieblingsausdruck des Sextus; er findet sich z. B. 129, 176, 210, 244, 309, 319, 439: hier aher will es gar nicht recht passen. Der lateinische Text giebt uns Aufschluss: wir haben in dem Aethiopischen eine durchaus ungeschickte und verstümmelnde Verschmelzung von 291 und 292. 291: carnem noli amare ist wörtlich ኢታፍቅራ፡ ለሥጋ፡ nach der Lesart des F; 292 lautet: animam bonam dilige post deum, und mag aethiopisch etwa übersetzt gewesen sein: አፍቅራ፡ ለነፍስ፡ ሠናይት፡ እምድኅረ፡ እግዚአብሔር። Dieses wurde vielleicht zuerst durch አላ፡ mit dem Vorhergehenden zu Einem Satze zusammengeschweisst und nachher weiter corrumpiert, bis zuletzt aus dem ersten Theil ein ganz neuer Satz wurde und nur noch die Worte እምድኅረ፡ እግዚአብሔር፡ ልዑል፡ eine Spur des Ursprünglichen zeigen.

6. መፍቅዱ፡ ለጠቢብ፡ ተጋድሎተ፡ ገድል፡ ሠናይት። Dies findet sich weder lateinisch noch syrisch und ist offenbar gebildet aus I Timoth. 6, 12: ተጋደል፡ ሠናየ፡ ገድለ፡ und II Timoth. 4, 7: ሠናየ፡ ገድለ፡ ተጋደልኩ፡ wie derartige Anspielungen auf Bibelworte auch im lateinischen und syrischen Sextus vorkommen, z. B. 336: ministrare aliis melius est, quam ministrari ab aliis verglichen mit Matth. 20, 28 und ähnliche Fälle.

Text zu S. 23. ወናሁ፡ ጸድቀ፡ ቃሉ፡ ለአፍላጦን፡ ዘይቤ፡ እመሰ፡ ኮነ፡ ብእሲ፡ ገዚፈ፡ አባል፡ ወጸሊመ፡ አርአያ፡ እስመ፡ ይከውን፡ ጠባይዒሁ፡ ሕሡማተ፡ ወለእመ፡ ኮነ፡ ረቂቀ፡ አባል፡ ወብሩሀ፡ ገጽ፡ ወሠናየ፡ ላሕይ፡ እስመ፡ ጠባይዓት፡ እንተ፡ ውስቴቱ፡ ይከውኑ፡ ሠናየ። Zugleich ein interessantes Beispiel, welche Freiheit das Aethiopische in der Concordanz von Genus und Numerus hat.

Text zu S. 23. ይቤ፡ አርስጣጣሊስ፡ እከዩ፡ ለንዋይ፡ ለእመ፡ ኢወሀቡ፡ እምኔሁ፡ ወእከየ፡ ለሀገር[1]፡ ዘአልቦቱ፡ ሀድአት፡ ወእከዩሙ፡ ለመኳንንት፡ እለ፡ ይፈርህዎሙ፡ ንጹሓን።

[1] Hier schiebt F መከን፡ und T እመከነ፡ ein.

Text zu S. 24—25. ይቤ፡ ቅዱስ፡ ባስልዮስ፡ ለሰብእ፡ ሶበ፡ ተስእልዎ፡ ወይቤልዎ፡ እፎኑ፡ ውእቱ፡ ትካዘ፡ ለዓለም፤ ወይቤ

ሎሙ፡ኵሉ፡ዘኢይሰናአው፡ለፈሪሀ፡እግዚአብሔር፡ውእቱኬ፡ት
ካዛ፡ለዓለም። ወካዕበ፡ተስእልዎ፡ወይቤልዎ፡ምንትኑ፡ውእቱ፡
ትሕትና፡ልብ፡ወእፎኑ፡ንትቄከሮ፤ ይቤሎሙ፡እስመ፡ትሕትና፡
ልብሰ፡ከመዝ፡ውእቱ፡ለእመ፡ረሰየ፡ኵሎ፡ሰብአ፡ክቡራነ፡እም
ኔሁ፡በከመ፡ይቤ፡እግዚእነኒ፡ተመሀሩ፡እምኔየ፡እስመ፡አነ፡የዋህ፡
ወትሑተ፡ልብ፤በከመ፡ለጥበበ፡ዝንቱ፡ዓለም፡ኢይገብሮ[1]፡ሰብእ፡
ዘእንበለ፡በትሕትና፡ከማሁኬ፡ትሕትና፡ልብ፡ለእመ፡ረሰየ፡ብ
እሲ፡ርእሶ፡ታሕተ፡ኵሉ።

ይቤ፡ጎርጎርዮስ፡ብጹዓዊ፡እስመ፡እግዚአብሔር፡ልዑል፡ወክ
ቡር፡ይፈቅድ፡እምኵሉ፡ሰብእ፡፩ግብረ፡ዘውእቶሙ፡ነሢአ፡ጥም
ቀት፡ወሃይማኖት፡ርትዕት፡እምውስጠ፡ልብ፡ወጽድቀ፡ቃል፡ወን
ጽሐ፡ሥጋ። ወካዕበ፡ይቤ፡አወልደ፡አዳም፡ኢትትፌሣሕ፡በብ
ዕል፡ወኢትተክዝ፡በንዴት፡ኢትሕዘን፡በእንተ፡ረኃብ፡ወኢትት
ፌሣሕ፡በእንተ፡ጽጋብ፤እስመ፡ለወርቅ፡ይፈትንዎ፡በእሳት፡ወለ
ገብርሂ፡ኄር፡ይፈትንዎ፡በተጽናስ፤ወአንተሰ፡ኢትረከብ፡ዘትፈ
ቅድ፡ዘእንበለ፡በኀዲገ፡ዘትፈቱ፡ወኢታበጽሕ፡ዘትሴፎ፡ዘእንበለ፡
በተዐግሦ፡ዘትጸልእ፤ትጋህኬ፡በአምጣነ፡ትክል፡ለዐቂበ፡ዘሐገገ፡ላ
ዕሌከ፡እግዚአብሔር፡ወሥመር፡በዘ፡ሠምረ፡ለከ፡እግዚአብሔር።

[1] F ኢይገብሮሙ፡

Text zu S. 25 und 26. ወአሐተ፡ዕለተ፡መጽአ፡ኀቤሁ፡ (sc. ለስ
ቅራጥ[1]፡) ንጉሥ፡እንዘ፡ይትማወቅ፡ፀሐየ፡ላዕለ፡አፈ፡ግብ፤ይ
ቤሎ፡ንጉሥ፡ምንትኑ፡ከልአከ፡መጺአ፡ኀቤነ፤ወይቤሎ፡እስመ፡
ግብር፡በዘ፡ያቀውሙ፡ባቲ፡ሕይወተ፡አንጉሥ፤ ይቤሎ፡ንጉሥ፡
ሶበሰ፡መጻእከ፡ኀቤነ፡እምበቋዕናከ፡ንሕነ፡ወእምኢረሰይናከ፡ትፍ
ቅድ፡ኀበ፡ምንትኒ፤ወንጉሥሰ፡ኀለየ፡በእንተ፡ሕይወተ፡ዛቲ፡ዓ
ለም፡ወስቅራጥሰ፡ኢይቤሎ፡ዘእንበለ፡ዳእሙ፡በእንተ፡ሕይወት፡
ዘለዓለም፤ ወይቤሎ፡ስቅራጥ፡ሶበሰ፡ረከብኩ፡ዘንተ፡በኀቤከ፡እም
ደለወ፡ለከ፡ወእምኢያገበረኒ፡መፍቅድ፡ኀበ፡ካልእ፤ይቤሎ፡ን

ጉሥ ፡ ሰአለኒ ፡ መፍቅደከ ፤ ይቤሎ ፡ ስቅራጥ ፡ መፍቅድየሰ ፡ ኀቤከ ፡ ቃእትት ፡ ጽላሎተከ ፡ እምኔየ ፡ ናሁ ፡ ከላእከኒ ፡ እምተማውቆተ ፡ ፀሓይ ፤ ወአሰፈዎ ፡ ንጉሥ ፡ ብዙኀ ፡ ወርቀ ፡ ወአዕናቈ ተ[2] ፡ ክቡራተ ፡ ወአልባሳተ ፡ ምኩሓተ ፡ እምነ ፡ ዲባጋት ፤ ወይቤሎ ፡ ስቅራጥ ፡ አሰፈውከኒ ፡ ኦንጉሥ ፡ በዘ ፡ ያጠፍኡ ፡ ሕይወተ ፡ ወወለጥከ ፡ በዘ ፡ ያመጽእ ፡ ሞተ ፤ አልቦቱ ፡ መፍቅዱ ፡ ለስቅራጥ ፡ ኀበ ፡ አእባነ ፡ ምድር ፡ ዘያመጽኡ ፡ ሞተ ፡ ወዕፄ ፡ ዘኢይነውም ፡ ወመፍቅዱ ፡ ለስቅራጥ ፡ ህልው ፡ ምስሌሁ ፡ ኀበ ፡ ሖረ ፤ ይቤሎ ፡ ንጉሥ ፡ እንዘ ፡ ይትማሐዝ ፡ ምስሌሁ ፡ ወአንተ ፡ ምስለ ፡ ንጉሥ ፡ ኦስቅራጥ ፡ አሕረምከ ፡ ነፍሰከ ፡ ተድላሃ ፡ ለዓለም ፤ ይቤሎ ፡ ስቅራጥ ፡ እስመ ፡ ተማሕዘሰ[3] ፡ ውእቱ ፡ በሊዐ ፡ ሥጋ ፡ እንስሳ ፡ ወሰትየ[4] ፡ ወይን ፡ ወአውስቦ ፡ ወለቢስ ፡ ውእቱ ፡ ወኢኮነት ፡ ፈድፋደ ፡ ተድላ ፡ ዓለም ፡ በኀበ ፡ ስቅራጥ ፡ ክብርተ ፤ ወዘሰ ፡ ይሠምር ፡ ባቲ ፡ ይሜስል ፡ ሆባየ ፡ ዘይከውን ፡ ከርሡ ፡ መቃብረ ፡ ለእንስሳ ፡ ወያበድር ፡ ሐኒጸ ፡ ዘይማስን ፡ እምሐኒጽ ፡ ዘይነብር ፡ ለዓለም ፡፡

1 T schreibt, mit Anlehnung an das griechische Σωκράτης, den Namen bisweilen ሶቅራጥ ፡, doch ziehen wir die auch von Dillmann angenommene Schreibung ስቅራጥ ፡ vor, als regelrechte Lautvertretung der arabischen Namensform سُقراط; so hat auch F überall ohne Ausnahme. 2 Dieser Pluralis pluralis fehlt bei Dillmann fol. 990. 3 ተማሕዘ ፡ hier zu fassen, wie اجتماع „vita socialis“: „*das menschliche Leben*“; denn die Bedeutung „Freundschaft schliessen“ passt nicht recht zu አውስቦ ፡ und ለቢስ ፡ 4 F ሰቲየ ፡

Text zu S. 26—28. ይቤ ፡ ብእሲ ፡ ረከብኩ ፡ መነኮሰ ፡ እመነኮሳተ ፡ ፍልስጥኤም ፡ ወጸዋዕክዎ ፡ ወውእቱኒ ፡ ተመይጠ ፡ መንገሌየ ፤ ወእቤሎ ፡ እፎኑ ፡ ትሬእያ ፡ ለዓለም ፤ ወይቤለኒ ፡ እንዘ ፡ ታበሊ ፡ ነፍሳተ ፡ ወትሔድስ ፡ ሥጋተ ፡ ወታኀልፍ ፡ መዋዕላተ ፤ ወእቤሎ ፡ እፎኬ ፡

ትሬኢ፡ሰብእ፤ ይቤ፡ዘረከበ፡ ይጻሙ፡ ወዘኀጥአ፡ ይትሜከር[1]፤ ወከ
ዕበ፡ እቤሎ፡ ቦኑ፡ ፍሥሓ፤ ይቤ፡ ለእመ፡ ሖረ፡ በፍኖት፤ ወምንት
ኑመ፡ ውእቱ፡ ሐዊር፡ በፍኖት፤ ይቤ፡ አድምዖ፡ ዕረፍት፤ በምንትኑ፡
እትመራሕ[2]፡ ፍኖተ፤ ይቤ፡ በተጊህ፡ ዘለዓለም፤ ወእቤሎ፡ ገሥጸኒ፤
ይቤ፡ ብላዕ፡ በንጽሕ፡ ወስክብ፡ ኀበ፡ ዘፈቀድከ[3]፤ ወእቤሎ፡ ወስከኒ፤
ይቤ፡ ኩን፡ ባሕታዌ፡ እስመ፡ ውእቱ፡ ረባሕ፡ ዘንዋየ፡ ተቀንዮ፡ ው
እቱ፤ ወእቤሎ፡ ወምንተኑ፡ እረክብ፡ በብሕታዌ፤ ይቤ፡ ዕረፍተ፡ እም
ነገረ፡ ሰብእ፡ ወድኂነ፡ እምእከዮሙ፤ ወእቤሎ፡ እፎኑ፡ ትሬእያ፡ ለሀ
ልዎትከ፤ ወይቤለኒ፡ እፎኑ፡ ሀልዎቱ፡ ለዘ፡ የሐውር፡ ፍኖተ፡ ርሕ
ቅተ፡ ዘእንበለ፡ ሥንቅ፡ ወየኀድር፡ ውስተ፡ መቃብር፡ ወይቀውም፡
ቅድመ፡ መኰንነ፡ ጽድቅ፡ ራትዕ፤ ወእቤሎ፡ ማእዜኑ፡ ትሴስል፡ ዓ
ለም፡ እምልብ፡ ወተኀድር፡ ጥበብ፡ ውስተ፡ እንግድአ፤ ይቤ፡ ናሁ፡
ተስእልከኒ፡ ዕጹብ፡ ግብረ፤ ወደገምኩ፡ ተስእሎተ፡ በእንቲአሁ፡ ወ
ይቤለኒ፡ እምአመ[4]፡ ርኢኩከ፡ አግዐዝከ፡ ክሳደከ፡ እምከዊነ፡ ገ
ብር[5]፡ እስመ፡ ልብሰ፡ ሶበ፡ ይከውን፡ ጽሩየ፡ ይበጽሕ፡ እስከ፡ ሰማይ፤
ወእቤሎ፡ ወምንትኑ፡ ዘያሜክረከ፡ ፈድፋደ፤ ይቤ፡ ትዕቢተ፡ ወዕረ
ፍተ፡ እፈርህ፡ ከመ፡ ኢይደቅ፡ ቦሙ፤ ወእቤሎ፡ ለምንትኑ፡ ለበስከ፡
ጸሊማተ፤ ይቤ፡ እስመ፡ መርዓት፡ ዘሞተ፡ ምታ፡ ሶበ፡ ተሐዝን፡ ትከ
ሥት፡ ሐዘና፡ ወትለብስ፡ ጸሊማተ፤ ወእቤሎ፡ እምነ፡ ምንትኑ፡ አጥፋ
እነ፡ ተአዝዞ፤ ይቤ፡ እምነ፡ ተዐውሮ፡ ወተሊወ፡ ፍትወት፡ ወእምብ
ሂል፡ መሓሪ፡ እግዚአብሔር፡ ወሶበሰ፡ ያጌጕአከሙ፡ ልዑል፡ በ
ከመ፡ ያጌጕአከሙ፡ ንጉሥ፡ እምተአዘዝክሙ፡ ሎቱ፤ ወእቤሎ፡
ገሥጸኒ፤ ይቤ፡ ጸሊ፡ በዛቲ፡ ጸሎት፡ ወበል፡ እግዚኦ፡ ረስየኒ፡ ፅሙደ፡
ለዘ፡ ፈጠርከኒ፡ ወኢታገብረኒ፡ ዘኢይትከሀለኒ፡ ወአርሕቀኒ፡ እምኀ
ጢአት፡ ወኢትክልአኒ፡ ዘእስእለከ፡ ወኢታርሕቀኒ፡ እምሕረትከ፤
ወእቤሎ፡ ወስከኒ፤ ወይቤለኒ፡ ናሁ፡ አስተጋባእኩ፡ ለከ፡ ኵሎ፡ ግብረ፡
ዕቀብ፡ ትእዛዝየ ።

[1] T ዘረከብከ፡ ይጼሙ፡ ዘወዘኀጥአ፡ ትትሜከር፡ wo ich

keinen Sinn herausbekommen kann. [2] F und T ትመርሕ፡ wo die Anrede in der zweiten Person auffallend ist und wo man auch ein näheres Object ኒ፡ erwarten würde. Das tonlose እ፡ konnte leicht ausfallen; eine solche Frage in der ersten Person kommt auch später noch einmal. Ueber den Accusativ des entfernteren Objectes beim Reflexiv- Passivstamm derjenigen Verba, welche einen doppelten Accusativ regieren s. Dillm. §. 177, 5; ein Beispiel dafür ist Hen. 62, 10 ወጽልመት፡ይትቄሰክ፡ገጸመ፡ wo übrigens die Lesart schwankt; ähnlich ist auch እንዘ፡ይትማወቅ፡ፀሐየ፤ in der vorhergehenden Erzählung. [3] „Schlafe mit dem, was du brauchst“, d. h. *„sei zufrieden mit dem, was du brauchst.“* ሰከብ፡ኀበ፡ zu fassen, wie نام الى. [4] F und T እመ፡ was gar nicht passt. Die leichte Aenderung እምእመ፡ scheint den Anstoss zu beseitigen. [5] T እግዕዝከ፡ከሣደከ፡ከመ፡ገብር፤

Zu S. 29 lin. 30. እእጥባት፡እለ፡ሐፀንክናሁ፡ለመሴስየ፡ኵሉ፡ሐሊበ፡ልቡና፡ሴስያኒ፡እምአጥባቲሃ፡ለመርዓቱ፡ለዘ፡ጠበወ፡ሐሊበክን፤ አአብራክ፡እለ፡ሐቀፍክናሁ፡ለእሳተ፡መለኮት፡አስተብረካ፡ቅድሜሁ፡ለመድኀኒተ፡ዚአየ፡በዘልህቀ፡በሑቃሬክን፤ አአእዳው፡እለ፡ለከፍክናሁ፡ለማሕየዊ፡ኵሉ፡እምደመ፡ምስጢሩ፡አልክፉኒ፤ አአፍ፡እለ፡ሰዐምክናሁ፡ለእግዚአ፡ኀይላት፡በቃለ፡ቡራኬ፡ባርክኒ። Das, was diese Stelle so merkwürdig macht, sind die Formen ሐፀንክናሁ፡ሐቀፍክናሁ፡ለከፍክናሁ፡ሰዐምክናሁ፡ Die 2. pers. plur. fem. des Präteritum mit Pronominalsuffix ist sehr selten; Dillm. §. 151, 1 anm. 2 giebt nur zwei Stellen an: Exod. 2, 20 und Cant. 5, 8. Hier geht ክን፡ vor dem Suffix in ከ፡ über und die beiden Formen lauten ኀደጋሁ፡ (für ኀደግክሁ፡ nach §. 54 a 1) und ረከብኮሁ፡ was so auffallend und abnorm ist, dass Ludolf an der letzteren Stelle änderte und nach der Analogie ረከብክዎ፡ schrieb. In unsern obigen Worten nun steht eine solche Femininalform mit Pronominalsuffix viermal hintereinander und zwar anders als jene beiden, indem sie einen langen Bindevokal einschiebt. Ein Analogon eines derartigen scheinbaren „langen Bindevocals“

bietet die arabische 2. pers. plur. masc. des Praeteritum قتلتموه:
und wie hier das Aethiopische mit seinem ቀተልክሙ። beweist, dass
jenes û ein organischer Laut ist, so kann uns wiederum das arabische قتلتنّ Aufschluss über die fraglichen Formen geben. Die
Endung lautete ursprünglich gewiss ክኑ። mit „Dagesch forte implicitum“ in dem ኑ። und hieran hängte sich das Suffix ሁ። nach Analogie der 1. pers. plur. Später schliff sich die volle Personalendung
ክኑ። zu ክን። ab: die Form ረከብክሁ። scheint sich jedoch nicht
aus ረከብክን።+ሁ። gewinnen zu lassen, da ein derartiger Schwund
des Nasals unerhört ist: man kann hierbei vielleicht auf die Analogie des Subjunctiv und Imperativ zurückgehen. Wie in diesen beiden
Formen das Aethiopische im Gegensatz zu allen übrigen semitischen
Dialekten (denn auch das Syrische hat wenigstens die Möglichkeit
der volleren consonantischen Bildung im Imperativ) den Pluralis
vom Singularis nicht durch Nahâs, sondern lediglich durch den
einfachen Vocalwechsel von î und â unterscheidet (ትብኪዩ። ትብኪያ። ርእዩ። ርእያ።), so könnte von dem Personalzeichen des Singularis ኪ። ein Pluralis ክ። gebildet worden sein, an welchen dann
die Suffixe traten; das Aethiopische hat überhaupt eine Tendenz,
die Formen für die Bezeichnung des weiblichen Geschlechtes möglichst
verkümmern zu lassen.

Kleinere Abschnitte durch verschiedene Ueberlieferungen verfolgt.

Zunächst stehe hier eine Rede des Sokrates; sie ist mir in griechischen Quellen nicht begegnet, stimmt aber so wörtlich mit Ḥunain, dass eine Benutzung dieses oder einer gemeinschaftlichen Quelle ausser allem Zweifel steht: F 151b T 83a:

ይቤ፡ጠቢብ፡ስቅራጥ፡ ዘይፈደፍድ፡ግብሩ፡ ለእጓለ፡እመሕያው፡ግዕዝ፡ሠናይ፡ውእቱ ። ዘአሠነየ፡ግዕዘ፡ ይሤኒ፡ ሕይወቱ[1]፡ ወይሄሉ፡ ሰላሙ፡ወዘአሠነየ፡ግዕዘ፡የሐጽጹ፡ ጸላእቱ ፤ ግዕዝ፡ ሠናይ፡ ያወርስ፡ፍቅረ[2]፡ወይወልድ[3]፡ፍቅረ ፤ ግዕዝ፡ሠናይ፡ይመርሕ፡ ኀበ፡ምግባር፡ሠናይ፡ወግዕዝሂ፡እኩይ፡ ይመርሕ፡ ኀበ፡ምግባር፡ እኩይ ፤ ወዘአሠነየ፡ግዕዘ፡ይጸንዕ፡ፍቅሩ፡ወይትረኀራኅ፡ ላዕሌሁ፡ ልበ፡ኵሉ፡ወዘአእከየ፡ግዕዘ፡ይሄሉ፡ተጸልአቱ፡ወይጐይይ፡ሰብእ፡ እምኔሁ ።

„Es sprach der weise Sokrates: Das wichtigste Ding für die Menschenkinder ist ein schöner Charakter. Wer seinen Charakter schön macht, dessen Leben ist schön und dessen Wohlergehen ist beständig. Und wer seinem Charakter schön macht, dessen Feinde vermindern sich. Ein schöner Charakter giebt Liebe zum Erbtheil und gebiert Zuneigung. Ein schöner Charakter führt zu schönem Handeln und ein böser Charakter führt zu bösem Handeln. Und wer seinen Charakter schön macht, dessen Beliebtheit ist fest und dem neigt sich zu das Herz Aller. Und wer seinen Charakter böse macht, dessen Verhasstheit ist beständig und die Menschen fliehen vor ihm.“

Bei Ḥunain آداب سقراط الحكيم 56 a:

وقال من حسن خلقه طابت معيشته ودامت سلامته وقلت عداوته وحسن الخلق يورث المحبة ويوكد المودة وحسن الخلق قائد الى الاعمال الحسنة وسوء الخلق قائد الى الاعمال السيئة من حسن خلقه توكدت محبته وانقطعت القلوب اليه ومن ساء خلقه دامت بغضته ونفرت النفوس منه'

[1] F mit tendenziöser Aenderung ዴኃሪቱ፡ [2] F stellt die Worte ግዕዝ፡ ሠናይ፡ ያወርስ፡ ፍቅረ፡ an den Anfang des Stückes hinter ሠናይ፡ ውእቱ። offenbar um die Kakophonie des durch plumpe Uebersetzung entstandenen zweimaligen ፍቅረ፡ zu vermeiden. Doch schwebt dann das ወይወልድ፡ ፍቅረ፡ vollständig in der Luft, und Ḥunain beweist die Richtigkeit von T. [3] So F und T; sie haben also bei Ḥunain anstatt يوكد gelesen يولد; die Verwechselung oder Verschreibung von ك und ل war leicht möglich. Das Entsprechende wäre: ወያጸንዕ፡ ፍቅረ፡

Auch die bekannte Erzählung von Sokrates und Xanthippe (Diog. Laert. II §. 35) finden wir F 157 a b:

ተብህለ፡ በእንቲአሁ፡ (sc. በእንተ፡ ስቅራጥ፡) ይቤላ፡ ለብእሲቱ፡ አመ፡ አውፅእዎ፡ እምቤተ፡ ሞቅሕ፡ ከመ፡ ይቅትልዎ፡ ወይእቲ፡ ተሐውር፡ ድኅሬሁ፡ እንዘ፡ ትበኪ፤ ወይቤላ፡ ምንትኑ፡ ያበክየኪ፤ ወትቤሎ፡ እፎኑ፡ ኢይበኪ፡ እንዘ፡ አንተ፡ ትትቀተል፡ በግፍዕ፤ ይቤላ፡ እምፈቀድኪኑ፡ እትቀተል፡ በጽድቅ።

„Es ist von demselben (dem Sokrates) gesagt worden: Er sprach zu seinem Weibe, als sie ihn aus dem Gefängniss herausführten, dass sie ihn tödteten; und sie ging hinter ihm indem sie weinte. Und er sprach zu ihr: Was bringt dich zum Weinen? Und sie sprach zu ihm: Wie sollte ich nicht weinen, da du getödtet wirst mit Unrecht? Er sprach zu ihr: Wolltest du vielleicht, dass ich getödtet würde mit Recht?"

Maximus 753 und 904: Καταδικασθεὶς ὑπὸ Ἀθηναίων κατακρημνισθῆναι, τῆς γυναικὸς Ξανθίππης κλαιούσης καὶ λεγούσης.

ʼΩ Σώκρατες ὡς ἀδίκως ἀποθνήσκεις! ἔφη· Σὺ οὖν ἐβούλου με δικαίως ἀποθανεῖν;

Ebenso, nur ohne Namen, מבחר הפנינים 374:

ואמר כי מלך אחד צוה להרוג חכם אחד שהיה חולק עליו בשקר· וכאשר הוצא ליהרג ראה אשתו שהיתה בוכה· אמר לה למה תבכי· אמרה לו ולמה לא אבכה והורגים אותך על לא חמס בכפך· אמר לה והאיך היית רוצה שיהרגני על חמס שיהיה בכפי:

Etwas anders Ḥunain, aber durch die eigenthümliche Prägnanz und Leichtigkeit seines غير in Abfassung der Worte des Sokrates sogar das Griechische übertreffend an antithetischer Schärfe: l. c. 46 a:

قال ونظر اليه انسان وقد مضوا يقتلونه فقال يعز على بك ان تقتل مظلوما فقال اردتنى ان اقتل غير مظلوم،

Von Diogenes lesen wir: F 36 b T 19 a:

ወተስእልዎ ፡ (sc. ለዲዮጋንስ ፡) በእንተ ፡ ጊዜ ፡ በሊዕ ፤ ወይቤ ሎሙ ፡ ዘሰ ፡ ቦቱ ፡ ክሂለ ፡ አመ ፡ ይርኅብ ፡ ወያፈትዎ ፡ በሊዕ ፡ ይብላዕ ፡ ወዘሰ ፡ አልቦቱ ፡ አመ ፡ ይረክብ ።

„Und sie fragten ihn (den Diogenes) wegen der Essenszeit; und er sprach zu ihnen: Wers kann, wenn er Hunger hat und ihn die Lust anwandelt zu essen, so mag er essen; und wer nicht, wenn ers hat.“

Diogen. Laert. VI § 40: Πρὸς τὸν πυθόμενον ποίᾳ ὥρᾳ δεῖ ἀριστᾶν; Εἰ μὲν πλούσιος, ἔφη, ὅταν θέλῃ, εἰ δὲ πένης ὅταν ἔχῃ.

Ḥunain آداب ديوغانس 129 a:

وسئل ديوغانس عن الغذاء فقال اما لمن يمكنه فاذا جاع واما لمن لا يمكنه فاذا وجده،

Ebenso روضة in den اخبار ديوجانس الناسك الكلبى 39 r:

سئل عن وقت الاكل فقال لمن يمكنه اذا جاع ولمن ليس يمكنه اذا جاب،

Eine weitere Geschichte von Diogenes ist F 33 a T 17 a:

ይቤ ፡ ዲዮጋንስ ፡ ጠቢብ ፡ አነ ፡ እብዕል ፡ እምነ ፡ ንጉሥ ፤ ወይ ቤልዎ ፡ እፎኑ ፡ አንተ ፡ ትብዕል ፡ እምኔሁ ፤ ይቤሎሙ ፡ ጠቢብ ፡ እ

ስመ ፡ ዘሀሎ ፡ በኀቤየ ፡ የአክል ፡ ወይኄይስ ፡ እምብዙኅ ፡ ዘሀሎ ፡ ኀቤሁ ።

„Es sprach Diogenes der Weise: Ich bin reicher als ein König. Und sie sprachen zu ihm: Wieso bist du reicher als jener? Der Weise sprach zu ihnen: Was ich habe, genügt, und ist besser als das Viele, was jener hat.“

Griechisch ist dieser Spruch nicht überliefert; dagegen von Cicero Tusc. I 32: Diogenes disputare solebat, quanto regem Persarum vita fortunaque superaret: sibi nihil deesse, illi nihil satis unquam fore; se ejus voluptates non desiderare, quibus nunquam satiari ille posset; suas eum consequi nullo modo posse.

Ḥunain 128 b l. c.:

وقال انا اغنى من ملك الفرس وارخى بالا قيل له كيف ذلك فقال لان لى قليل (Cod. قليلا) وهو يقنعنى وله الكثير ولا يقنعه ولا اهتم باحد وهو يهتم،

روضة 41 r l. c.:

وقال يوما انا ارخى واغنى من ملك الفرس لان القليل يقنعنى والكثير لا يقنعه ولا اهتم باحد وهو يهتم بعالم،

Auffallend ist, dass die aethiopische Redaction nichts sagt von dem König *der Perser,* wie Cicero, Ḥunain und روضة haben. Vielleicht übersetzte der Verfasser des arabischen Originals direct aus einer uns verloren gegangenen griechischen Quelle, wo ὁ βασιλεὺς stets den Perserkönig bedeutet.

Auch das מבחר הפנינים 156 und 157 hat unsere Erzählung, wieder ohne Namen; der Anfang bietet ein Seitenstück zu der S. 25 f. mitgetheilten grösseren Erzählung von Sokrates:

ונאמר כי מלך אחד אמר לחכם אלו היית שואל ממני הייתי מספיק לך כל ימיך׳ אמר לו ולמה אשאל ממך ואני עשיר ממך׳ אמר לו המלך ואיך אתה עשיר ממני. אמר לו מפני שאני מסתפק במעט שבידי יותר ממה שאתה מסתפק ברוב שלך׃

Häufig dient auch ein solches Vergleichen dazu, um Fehlern oder Unklarheiten der Uebersetzung auf die Spur zu kommen. Nehmen wir z. B. folgende Geschichte von Diogenes F 146 b T 81 a:

ይቤ ፡ ፩እምኔሆሙ ፡ ፀረፎሁ ፡ ለዲዮጋንስ ፡ ፩ብእሲ ፡ በረሐ ፡ ር

እስ ፤ ውእቱሂ ፡ ይቤሎ ፡ አንሰ ፡ ኢይትመዓዕ ፡ እምጸጒረ ፡ ርእስከ ፡ ናሁ ፡ ጐየ ፡ እምድምድማከ ፡ እኪት ፡ ዛቲ ።

„Es sprach einer von ihnen: Es schimpfte den Diogenes ein kahlköpfiger Mann. Jener aber sprach: Ich zürne nicht über das Haar deines Kopfes; siehe geflohen ist vor deinem Haar dieses Uebel.“

Das ist absoluter Unsinn; sehen wir uns einmal die griechische Ueberlieferung an bei Maximus 785 und Antonius 984 und 1165: Διογένης. Λοιδορούμενος ὑπό τινος φαλακροῦ ἔφη· Σὲ μὲν οὐχ ὑβρίζω, τὰς δὲ τρίχας σου ἐπαινῶ ὅτι κακὸν ἐξέφυγον κρανίον. Das ist feiner, beissender Witz, ganz in der Art, wie so vieles von Diogenes erzählt wird. Arabisch habe ich diese Geschichte nicht aufgefunden.

Ein ziemlich eben so arg misshandeltes Stück lesen wir von Alexander F 147a T 81a:

ይቤልዎ ፡ ለእስክንድር ፡ ለምንትኑ ፡ ኢታወስብ ፤ ይቤ ፡ ዕጹብ ፡ ውእቱ ፡ መዊአተ ፡ እከየ ፡ አንስት ፡ እስመ ፡ ይቀልል ፡ ተመውአተ ፡ ዕደው ።

„Man sprach zu Alexander: Warum heirathest du nicht? Er sprach: Schwer ist es, die Bosheit der Frauen zu überwinden, da es leicht ist, von Männern überwunden zu werden.“

Ich finde nur Eine griechische Erzählung, aus welcher das obige Zerrbild entstanden sein könnte und höchst wahrscheinlich auch entstanden ist; aber wie anders lautet das! Maximus 741 (und ähnlich Stobaeus I 130): Ἀλέξανδρος. Αἰχμαλώτους λαβὼν τὰς Δαρείου θυγατέρας, ἐπειδὴ συνεβούλευον αὐτῷ οἱ φίλοι εὐειδέσιν οὔσαις αὐταῖς συγγενέσθαι· Αἰσχρὸν ἔφη ἐστὶν ἄνδρας νικήσαντας ὑπὸ γυναικῶν ἡττηθῆναι. Ebenso erzählt es auch Mubaššir in den اخبار الاسكندر 93 b:

ولما سبى بنات دارا وصف له حسنهن فلم يحب ان
يراهن فضلا عن غير ذلك وقال انه من القبح ان يكون قد
غلبنا رجالا مقاتلة وتغلبنا نساءهم وهن فى حال اسر'

Dann wird noch von Alexander erzählt F 10 a 11 b T 5 a:

ይቤ ፡ እስክንድር ፡ ለ፩ ብእሲ ፡ ትፌቅድኑ ፡ ይትወከፉ ፡ ነገረ ፡ ዘ

አስተዋደይከ፡ ባቲ፡ ለእኁከ፡ ከመ፡ ይትወከፉኒ[1]፡ ውዴተ፡ ዘአስተዋደየከ፡ ውእቱ፤ ወይቤ፡ አልቦ፤ ወይቤሎ፡ ኅድጋ፡ ለእከይ[2]፡ ወትትኀደግ፡ እምኔከ።

„Es sprach Alexander zu einem Menschen: Willst du, dass man deine Rede annehme, mit der du deinen Bruder verläumdest, damit man hinwiederum die Verläumdung annehme, mit welcher er dich verläumdet? Und er sprach: Nein. Und er sprach zu ihm: Lass das Böse und es lässt von dir.“

Hier hat der Aethiope den Anfang verstümmelt, wodurch die ganze Erzählung etwas in der Luft schwebt. Klar wird es erst, wenn wir in der روضة lesen 55 r:

وسعى الى الاسكندر ساع برجل من اصحابه فقال له اتحب
ان يقبل قولك على ان يقبل قولى من سعيت به فيك قال لا
قال[3] فكف عن الشر ليكف الشر عنك،

Dasselbe berichtet Hunain von Aristoteles in den آداب ارسطاطاليس 65 a und ebenso Mubaššir bei Sanguinetti V, 8, 349 No. 67:

وسعى الى ارسطاطاليس تلميذ له باخر فقال له اتحب ان
نقبل قولك فيه على انا نقبل قوله فيك قال لا قال فكف عن
الشر ليكف عنك،

[1] F und T አው፡ ይትወከፉኑ፡, welches nach dem arabischen على ان geändert ist und gewiss mit Recht; denn auf eine Doppelfrage kann man nicht mit einem einfachen „Nein“ antworten. [2] T ኅድጋ፡ ለመዐት፡ [3] Codex durch Dittographie قال قال.

Auf diese Art könnten wir wohl den weitaus grössten Theil unsres Buchs der weisen Philosophen anderweitig nachweisen; doch würde das die Grenzen der vorliegenden Arbeit überschreiten: das Gegebene soll nur eine kleine Probe einer derartigen Behandlungsweise sein, und mehr ist hier nicht erforderlich.